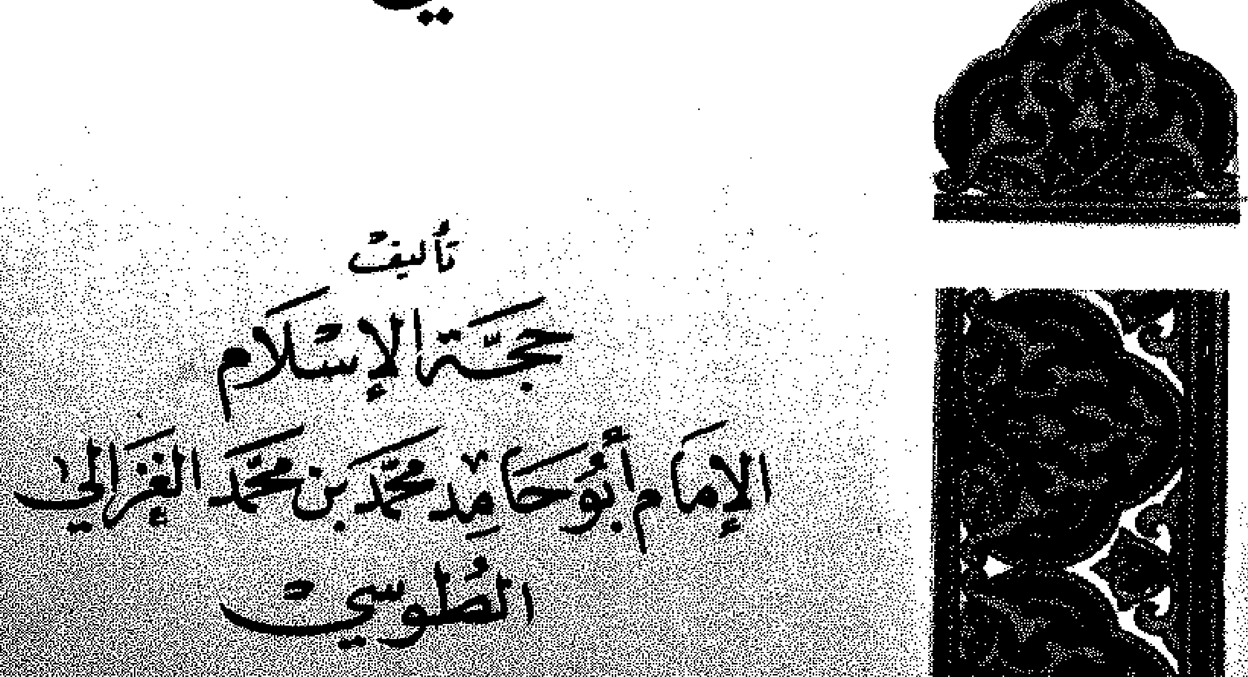
الاقتصاد في الاعتقاد



ضبطه وقدّم له

موفق فوزي الجبر

الاقتصاد في الاعتقاد

الطبعة الأولى

١٤١٥ هـ - ١٩٩٤م



للطباعة والنشر

دمشق - سورية - بناء صادكوب - الحلبوني

سجل تجاري ٢٤٩٦٨

هاتف ٢٢١٢٩٦٧ - ٢٢٣٠٧٣٨

ص. ب ٧٨٧ - دمشق

ص. ب ١١٣/٥٧٢٠ بيروت

الاقتصاد في الاعتقاد

تأليف

حجة الإسلام

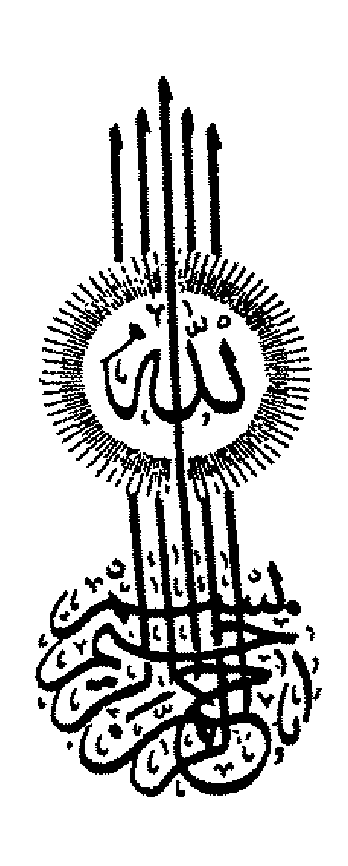
الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي

الطوسي

ضبطه وقدم له

موفق فوزي الجبر





مقدمة المحقق

الحمد لله الذي سلَّم ميزان العدل إلى أكف ذوي الألباب، وأرسل الرُّسل مبشرين ومنذرين بالثواب.

وأنزل عليهم الكتب مبينة للخطأ والصواب، وجعل الشرائع كاملة لا نقص فيها ولا عاب.

أحمده حمد من يعلم أنه مسبب الأسباب، وأشهد بوحدانية شهادة مخلص في نيته غير مرتاب.

وأشهد أن محمداً عبده ورسوله أرسله، وقد سدل الكفر على وجه الإيمان الحجاب، فنسخ الظلام بنور الهدى وكشف النقاب. فصلَّى الله عليه وعلى جميع الآل وكلِّ الأصحاب. وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الحشر والحساب. وسلَّم تسليماً كثيراً.

أما بعد:

يعدُّ كتاب [الإقتصاد في الاعتقاد] من الكتب القيّمة التي صنفها الإمام أبو حامد الغزالي، المتوفى سنة «٥٠٥هـ»، وقد بحث الإمامُ الغزالي في هذا الكتاب أصول الاعتقاد التي يجب على الإنسان المسلم أن يلزمها، ويسير على منوالها لتوصله إلى برِّ الإيمان.

وقد قسّم المؤلف كتابه إلى مقدمة عامة، ثم إلى أربع أقطاب، وكل قطب قسّمه إلى عدّة دعاوي، وعدّة صفات وفصول، وفي نهاية الكتاب

أفرد مقدمة وفصلين.

توثيق الكتاب:

ذكر خير الدين الزركلي في كتابه: [الأعلام: ٧/ ٢٢٠] أن هذا الكتاب من بين الكتب والمؤلفات التي صنفها أبو حامد الغزالي.

منهجنا في التحقيق:

في البداية كان عليَّ أن أقدم نصاً سليماً من الأخطاء والسقطات وبعيداً عن التصحيف والتحريف،

رموز خاصة:

﴿ ﴾ للآيات الكريمة.

[ ] للسقطات والأخطاء.

« » للأحاديث الشريفة ونقول المؤلف.

وعملي يتضمن مايلي:

١ـ قمت بترتيب الكتاب وتقسيمه وترقيمه.

٢ـ ضبط نص الكتاب.

٣ـ شرح بعض الأقوال.

٤ـ تخريج الآيات الكريمة.

٥ـ تخريج الأحاديث الشريفة من كتب الحديث المعتمدة.

٦ـ شرح بعض الألفاظ شرحاً لغوياً.

٥ـ الإشارة إلى مواضع النصوص التي نقلها المؤلف.

٦ـ التعريف بمعظم الأعلام.

٧ـ أفردت ترجمة وافيه عن الإمام أبي حامد الغزالي. ليتمكن القارىء من معرفة هذا العالِمْ الفذ.

٨ـ وأخيراً، وضعت فهارس عامة للكتاب، ليستطيع القارىء الرجوع إليها.

٩ـ تصحيح ماورد في المطبوع من أخطاء.

اسأله تعالى أن يجعل هذا الكتاب ذخراً لي، ويسبغه بركه، وأحمد الله على كلٌ حال، وأصلي على نبيّه المصطفىٰ وآله وصحبه أجمعين والله خير مسؤول.

موفق فوزي الجبر

صباح الأثنين
دمشق: ١٩ ذي القعدة ١٤١٤ للهجرة
٢٩ نيسان (أبريل) ١٩٩٤ للميلاد

تعريف بالإمام الغزالي[1]
[٤٥٠ـ ٥٠٥هـ] [١٠٥٨ـ ١١١١م]

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الملقب حجة الإسلام، زين الدين الطوسي، الفقيه الشافعي، ولد بطوس، سنة خمسين وأربعمائة.

ويحكى أن والده كان صالحاً، لا يأكل إلا من كسب يده، يعمل في غزل الصوف ويبيعه في دكانه،ولما حضرته الوفاة أوصى به وبأخيه أحمد إلى صديق له متصوف ومن أهل الخير وقال له: إن لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط، وأشتهي استدراك ما فاتني في ولديَّ هذين، فعلِّمهما، ولا عليك أن تنفذ في ذلك جميع ما أخلفه لهما. فلما مات أقبل الصوفي على تعليمهما إلى أن فني ذلك النزر اليسير الذي خلّفه لهما أبوهما، فقال لهما: إعلما أني قد انفقت عليكما ما كان لكما، وأنا رجل من الفقر، لا مال لي أواسيكما به، فأرى أن تلجأا إلى مدرسة، فإنكما من طلبة العلم، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما، ففعلا ذلك، وكان هو السبب في سعادتهما وعلو درجتهما، ركان الغزالي يحكي ذلك ويقول: طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله وقد كان والد الغزالي رحمه الله يطوف على المتفقّهة، ويجالسهم، ويتوفّر على خدمتهم، ويجد في الإحسان إليهم، والنفقة بما يمكنه عليهم، وكان إذا سمع كلامهم

---

(١) انظر ترجمته في:
وفيات الأعيان: ٤٦٣/١، وطبقات الشافعية: ١٠١/٤، شذرات الذهب: ١٠/٤، والوافي بالوفيات: ٢٧٧/١، مفتاح السعادة: ١٩١/٢.

بكى وتضرَّع، وسأل الله أن يرزقه ابناً واعظاً، ويجعله فقيهاً، فاستجاب الله دعوتيه، وأما أبو حامد فكان أفقه أقرانه، وإمام أهل زمانه، وأما أحمد فكان واعظاً، تلين الصمُّ الصخور عند سماع تحذيره، وترتعد فرائص الحاضرين في مجالس تذكيره.

قرأ الغزالي في صباه طرفاً من الفقه على أحمد محمد الراذكاني، ثم، قدم بعد ذلك إلى نيسابور، ولازم إمام الحرمين أبي، المعالي الجويني، وجدَّ واجتهد حتى برع في المذهب، والخلاف والجدل، والمنطق، وقرأ الحكمة، والفلسفة، وأحكم كل ذلك، ومنهم كلام أهل هذه العلوم، وتصدى للردّ عليهم وإبطال دعاويهم، وصنَّف في كل فن من هذه العلوم كتباً أحسن تأليفها، وأجاد وضعها.

وكان الغزالي رضي الله عنه شديد الذكاء، سديد النظر، قوي الحافظة، بعيد الغور، غواصاً على المعاني، مناظراً محجاجاً.

ولما مات إمام الحرمين «الجويني» خرج الغزالي قاصداً الوزير «نظام الملك» وكان مجلسه مجمع أهل العلم، فناظر الأئمة العلماء في مجلسه، وظهر كلامه عليهم، واعترفوا بفضله، وتلقّاه الصاحب بالتعظيم والتبجيل، وولاه تدريس مدرسته «النظّامية» ببغداد سنة أربع وثمانين وأربعمائه، (٤٨٤ هجرية)، فقدمها في تجمُّلٍ كبير، وتلقاه الناس، ونفذت كلمته، وعظمت حشمته حتى غلبت على حشمة الأمراء والوزراء، وأعجب الخلق حسن كلامه، وكمال فضله، وفصاحة لسانه، ونكته الدقيقة، وإشاراته اللطيفة، وأحبوه. وأقام على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفتيا والتصنيف مدة عظيم الجاه، عالي الرتبة، مسموع الكلمة مشهور الاسم، تضرب به الأمثال، وتشد إليه الرحال، حتى شرفت نفسه عن كل جاه، وترك ذلك كله وراء ظهره ورحل إلى بيت الله

الحرام في مكة المكرمة. فخرج إلى الحج في شهر ذي الحجة سنة ثمان وثمانين وأربعمائة (٤٨٨ هجرية)، واستناب أخاه في التدريس ببغداد.

ودخل دمشق بعد عودته من الحج في سنة تسع وثمانين وأربعمائة (٤٨٩ هجرية)، فلبث فيها أياماً يسيره، ثم توجه إلى بيت المقدس، فجاور ربه مدة، ثم عاد إلى دمشق واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع، وبها كانت إقامته.

وقد صادف دخوله يوماً المدرسة الأمينة فوجد المدرس يقول: قال الغزالي وهو يدرس كلامه فخشي الغزالي على نفسه العجب ففارق دمشق، وأخذ يجول في البلاد، فدخل مصر، وتوجه إلى الاسكندرية، فأقام بها مدة، وقيل أنه عزم على المضي إلى السلطان يوسف بن تاشفين سلطان المغرب لما بلغه من عدله، فبلغه موته، واستمر يجول في البلدان حتى عاد إلى خراسان ودرّس بالمدرسة النظامية بنيسابور مدة يسيرة، ثم رجع إلى طوس واتخذ إلى جانب داره مدرسة للفقهاء، وخانقاه للصوفية، ووزع أوقاته على وظائف من ختم القرآن، ومجالسة أرباب القلوب، والتدريس لطلبة العلم، وإدامة الصلاة والصيام وسائر العبادات، إلى أن انتقل إلى رحمة الله تعالى ورضوانه. وكانت وفاته بطوس، في يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة، سنة خمس وخمسمائة (٥٠٥ هجرية) وعمره خمس وخمسون سنة.

من أقواله المشهورة:

ومن كلماته المنثورة البديعة رحمه الله ما نقله الزبيدي الشهير بمرتضى من طبقات المناوي في كتابه «اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين» وهي كلمات تعبر عن سعة علمه وادراكه وفهمه:

فقد قال رحمه الله: «أنوار العلوم لم تُحجب من القلوب لبخلٍ ومنعٍ من جهة المنعم تعالى عن ذلك، بل بخبث وكدورة وشغل من جهة القلوب، فإنها كالأواني ما دامت مملوءة بالماء لا يدخلها الهواء، والقلب المشغول بغير الله لا تدخله المعرفة بجلاله».

وقال رحمه الله: جلاء القلوب والأبصار يحصل بالذكر، ولا يتمكن منه إلا الذين اتقوا، فالتقوى باب الذكر، والذكر باب الكشف، والكشف باب الفوز الأكبر.

وقال رحمه الله: قلب المؤمن لا يموت، وعلمه عند الموت لاينمحي، وصفاءه لا يتكدّر، وإليه أشار الحسن بقوله: التراب لا يأكل محل الإيمان.

وقال رحمه الله: مهما رأيت العلماء يتغايرون، ويتحاسدون، ولا يتآسنون، فاعلم أنهم اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فهم خاسرون.

وقال رحمه الله: أشد الناس حماقة أقواهم اعتقاداً في فضل نفسه، وأثبت الناس عقلاً أشدهم اتهاماً لنفسه.

وقال رحمه الله: مهما رأيت إنساناً سيء الظن بالله، طالباً للعيوب، فاعلم أنه خبيث في الباطن، والمؤمن سليم الصدر في حق كافة الخلق.

وقال رحمه الله: حقيقة الذكر لا تتمكن من القلب إلا بعد عمارته بالتقوى، وتطهيره من الصفات المذمومة، وإلا فيكون الذكر حديث نفس، ولا سلطان له على القلب، ولا يدفع الشيطان.

وقال رحمه الله: النفس إذا لم تمنع بعض المباحات طمعت في المحظورات.

وقال رحمه الله: السعادة كلها في أن يملك الرجل نفسه، والشقاوة في أن تملكه نفسه.

وقال رحمه الله: من عوّد نفسه الفكر في جلال الله وعظمته، وملكوت أرضه وسمائه صار ذلك عنده ألذّ من كل نعيم، فلذة هذا في عجائب الملكوت على الدوام، أعظم من لذة من ينظر إلى أثمار الجنة وبساتينها بالعين الظاهرة، هذا حالهم في الدنيا، فما الظن بهم عند انكشاف الغطاء في العقبى؟

وقال رحمه الله: لا يبقى مع العبد عن الموت إلا ثلاث صفات: صفاء القلب أعني طهارته من أدناس الدنيا، وأنه بذكر الله، وحبه لله. وطهارة القلب لا تحصل إلا بالكف عن الشهوات الدنيا، والأنس لا يحصل إلا بكثرة الذكر، والحب لا يحصل إلا بالمعرفة، ولا تحصل معرفة الله إلا بدوام الفكر.

وقال رحمه الله: علماء الآخرة يعرفون بسيماهم من السكينة والذلة والتواضع، أما التمشدق والاستغراق في الضحك، والحدّة في الحركة والنطق فمن آثار البطر والغفلة، وذلك من دأب أبناء الدنيا.

وله رحمه الله دعاء عجيب جرّبه أهل العرفان عند حلول الفاقة وهو: اللهم ياغني، ياحميد، يامبرىء، يامعيد، يارحيم، ياودود، أغنني بحلالك عن حرامك، وبطاعتك عن معصيتك، وبفضلك عمّن سواك، قال: من ذكره بعد صلاة الجمعة وداوم عليه أغناه الله عن خلقه ورزقه من حيث لايحتسب.

من أقوال العلماء فيه:

قال أبو الفرج بن الجوزي في كتاب «الثبات عند الممات»: «قال

أحمد أخو الإمام الغزالي: لما كان يوم الاثنين وقت الصبح، توضأ أخي أبو حامد وصلى وقال: عليَّ بالكفن، فأخذه وقبَّله، ووضعه على عينيه، وقال: سمعاً وطاعة للدخول على الملك، ثم مدَّ رجليه واستقبل القبلة ومات قبل الإسفار، قدَّس الله روحه.

هذا وقد رثاه الأديب أبو المظفر محمد الأبيوردي، الشاعر المشهور، بأبيات فائية منها:

مضى وأعظم مفقود فجعتُ به   من لا نظير له في الناس يخلفه

وتمثل الإمام اسماعيل الحاكمي بعد وفاته بقول أبي تمام من جملة قصيدة مشهورة له:

عجيب لصبري بعده وهو ميت   وكنت امرءاً أبكي دماً وهو غائب

على أنها الأيام قد صرن كلّها   عجائب، حتى ليس فيها عجائب

وقد دفن الغزالي رحمه الله بظاهر الطابران، وهي قصبة طوس، رحمه الله تعالى.

ومن تصانيفه ومؤلفاته:

١ـ إحياء علوم الدين.

٢ـ الأجوبة المسكتة عن الأسئلة المبهتية.

٣ـ أخلاق الأبرار والنجاة من الأشرار.

٤ـ أساس القياس.

٥ـ أساس المذاهب.

٦ـ أسرار الأنوار الإلهية بالآيات المتلوّة.

٧ـ أسرار المعاملات.

٨ـ الإقتصاد في الإعتقاد.

٩ـ الأنيس في الوحدة.

١٠ـ أيها الولد.

١١ـ بداية الهداية في الموعظة.

١٢ـ البدور في أخبار البعث والنشور.

١٣ـ البيان في مسالك الإيمان.

١٤ـ التبر المسبوك في نصائح الملوك.

١٥ـ تحفة الأدلة.

١٦ـ تهافت الفلاسفة في العقائد والكلام.

١٧ـ جواهر القرآن.

١٨ـ حجة الحق.

١٩ـ حجة الشرع.

٢٠ـ حقيقة القوانين.

٢١ـ حل الشكوك.

٢٢ـ خلاصة الفقه.

٢٣ـ حدائق الدقائق.

٢٤ـ حياة القلوب.

٢٥ـ خزائن الدين.

٢٦ـ الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة.

٢٧ـ الذهب الإبريز.

٢٨ـ الرد الجميل على من غير التوراة والانجيل.

٢٩ـ رسالة الحدود.

٣٠ـ رسالة الطير.

٣١ـ روضة الطالبين وعمدة السالكين.

٣٢ـ زاد المتعلمين.

٣٣ـ زاد الآخرة.

٣٤ـ زجر النفس.

٣٥ـ سدرة المنتهى.

٣٦ـ السر المصون والجوهر المكنون.

٣٧ـ سرّ العالمين وكشف ما في الدارين.

٣٨ـ شفاء العليل في القياس والتعليل.

٣٩ـ شفاء القلوب.

٤٠ـ عنصر النجاة.

٤١ـ غاية الوصول في الأصول.

٤٢ـ غرر الدرر في المواعظ.

٤٣ـ فاتحة العلوم.

٤٤ـ الفتاوى.

٤٥ـ فرض الدين.

٤٦ـ فرض العين.

٤٧ـ فضائح الإباضية.

٤٨ـ الفكرة والعبرة.

٤٩ـ فواتح السّور.

٥٠ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

٥١ـ القربة إلى الله سبحانه وتعالى.

٥٢ـ القسطاس المستقيم.

٥٣ـ قواعد العقائد.

٥٤ـ كتاب الفرق بين الصالح وغير الصالح.

٥٥ـ في غرور الخلق أجمعين.

٥٦ـ كيمياء السعادة.

٥٧ـ كتاب السلوك.

٥٨ـ محك النظر.

٥٩ـ مدارج الاستدراج.

٦٠ـ مرشد السالكين ومنقذ الهالكين.

٦١ـ المستصفى في أصول الفقه.

٦٢ـ مشكاة الأنوار في رياض الأزهار.

٦٣ـ مشكاة الأنوار في لطائف الأخبار في المواعظ.

٦٤ـ المصالح والمفاسد.

٦٥ـ معارج القدس إلى مدارج النفس.

٦٦ـ المعارف العقلية والحكم الإلهية.

٦٧ـ معراج السالكين.

٦٨ـ معرفة النفس.

٦٩ـ معيار العلم في المنطق.

٧٠ـ مفتاح الدرجات.

٧١ـ مقاصد الفلاسفة.

٧٢ـ مقامات العلماء بين الخلفاء والأمراء.

٧٣ـ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى.

٧٤ـ مقصد الخلاف في علم الكلام.

٧٥ـ المنتحل في علم الجدل.

٧٦ـ منشأ الرسالة في أحكام الزيغ والضلاله.

٧٧ـ المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال.

٧٨ـ منهاج العابدين.

٧٩ـ ميزان العمل.

٨٠ـ نصيحة الملوك.

٨١ـ نزهة السالكين.

٨٢ـ الوجيز في الفروع.

٨٣ـ الوسيط في الفروع.

٨٤ـ ياقوت التأويل في تفسير التنزيل (في أربعين مجلداً).

٨٥ـ يواقيت العلوم.

بسم الله الرحمن الرحيم

خطبة الكتاب

أحمد الله الذي أجتبى من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة، وخصَّهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة، وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين، وأنطق ألسنتهم بحجته التي قمع بها ضلال الملحدين، وصفى سرائرهم من وساوس الشياطين، وطهر ضمائرهم عن نزعات الزائغين، وعمرَّ أفئدتهم بأنوار اليقين، حتى اهتدوا بها إلى أسرار ما أنزله على لسان نبيّه وصفيّه محمد ﷺ سيد المرسلين، وأطلعوا على طريق التلفيق بين مقضيات الشرائع وموجبات العقول، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد، واتباع الظواهر، ما أتوابه إلا من ضعف العقول وقلة البصائر وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به إلا من خبث الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط، بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم، فكلا طر في قصد الأمور ذميم، وأني يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر، أو يعلم أنه لا مستند للشرع الا قول سيد البشر. ﷺ. وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر وكيف يهتدى للصواب من أقتفى محض العقل واقتصر، وما

استضاء بنوع الشرع ولا استبصر، فليت شعري كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العمى والحصر أولا يعلم أن خطأ العقل قاصروان مجاله ضيق منحصر، هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثر بأذيال الضلالات، من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والآذاء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء، المستغنى إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نوره والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور. وسيتضح لك أيها المشوق إلى الاطلاع على قواعد عقائد أهل السنة المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة أنه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فاشكر الله تعالى على اقتفائك لآثارهم وانخراطك في سلك نظامهم وعيارهم. واختلاطك بفرقتهم فعساك أن تحشر يوم القيامة في زمرتهم.

نسأل الله تعالى أن يصفى أسرارنا عن كدورات الضلال. ويغمرها بنور الحقيقة وأن يخرس ألسنتنا عن النطق بالباطل. وينطقها بالحق والحكمة وأنه الكريم الفائض المنة الواسع الرحمة.

باب

ولنفتح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والفصول والأبواب. أما اسم الكتاب فهو [الاقتصاد في الاعتقاد] وأما ترتيبه فهو مشتمل على أربع تمهيدات تجرى مجرى التوطئة والمقدمات وعلى أربع أقطاب تجرى مجرى المقاصد والغايات.

التمهيد الأول: في بيان أن هذا العلم من المهمات في الدين.

التمهيد الثاني: في بيان أنه ليس لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين.

التمهيد الثالث: في بيان أنه من فروض الكفايات لامن فروض الأعيان.

التمهيد الرابع: في تفصيل مناهج الأدلة التي أوردتها في هذا الكتاب.

وأما الأقطاب المقصودة وجملتها مقصورة على النظر في الله تعالى فانا إذا نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث أنه عالم وجسم وسماء وأرض بل من حيث أنه صنع الله سبحانه. وان نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث أنه إنسان وشريف وعالم وفاضل بل من حيث أنه رسول الله وان نظرنا في أقواله لم ننظر من حيث أنها أقوال ومخاطبات وتفهيمات بل من حيث أنها تعريفات بواسطته من الله تعالى فلا نظر إلا في الله ولا مطلوب سوى الله وجميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي أفعاله عز

وجل وفي رسول الله ﷺ وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى فهي إذن أربعة أقطاب:

القطب الأول: ـ النظر في ذات الله تعالى ـ فنبين فيه وجوده وأنه قديم وأنه باق وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بحد ولا هو مخصوص بجهة وأنه مرئي، كما أنه معلوم وأنه واحد فهذه عشرة دعاوى نُبيّنها في هذا القطب.

القطب الثاني: ـ في صفات الله تعالى ـ ونبين فيه أنه حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم وأن له حياة وعلما وقدرة وإرادة وسمعا وبصراً وكلاما ونذكر أحكام هذه الصفات ولوازمها وما يفترق فيها وما يجتمع فيها من الأحكام وأن هذه الصفات زائدة على اللذات وقديمة وقائمة بالذات ولا يجوز أن يكون شيء من الصفات حادثا.

القطب الثالث: ـ في أفعال الله تعالى ـ وفيه سبعة دعاوى: وهو أنه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف مالا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعثه الأنبياء عليهم السلام بل يجوز ذلك وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبيح.

القطب الرابع: ـ في رسول الله ـ وما جاء على لسان رسولنا محمد ﷺ من الحشر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط وفيه أربعة أبواب:

الباب الأول: في اثبات نبوة محمد ﷺ.

الباب الثاني: فيما ورد على لسانه من أمور الآخرة.

الباب الثالث: في الامامة وشروطها.

الباب الرابع: في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة.

التمهيد الأول

في بيان أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين

اعلم أن صرف الهمة إلى ماليس بمهم ـ وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف إليه بالهمة من العلوم أو من الأعمال فنعوذ بالله من علم لا ينفع وأهم الأمور لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية واجتناب الشقاوة الدائمة وقد ورد الأنبياء وأخبروا الخلق بأن لله تعالى على عباده حقوقاً ووظائف في أفعالهم وأقوالهم وعقائدهم وأن من لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم تزين بالعدل جوارحه فمصيره إلى النار وعاقبته للبوار ثم لم يقتصروا على مجرد الأخبار بل استشهدوا على صدقهم بأمور غريبة وأفعال عجيبة خارقة للعادات خارجة من مقدورات البشر فمن شاهدها أو سمع أحوالها بالأخبار المتواترة سبق إلى عقله إمكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات وهذا الظن البديهي أو التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار والخوف ويهيجه للبحث والافتكار ويسلب عنه الدعة والقرار ويحذره مغبة التساهل والإهمال ويقرر عنده أن الموت آت لا محالة، وإنّ ما بعد الموت منطوعن أبصار الخلق وان ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالحزم ترك التواني وفي الكشف عن حقيقة هذا الأمر فما هؤلاء مع العجائب التي أظهروها في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من

شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بأن سبعاً من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك واحترز منه لنفسك جهدك فانا بمجرد السماع إذا رأينا ما أخبرنا عنه محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا في الاحتراز فالموت هو المستقروالوطن قطعاً فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهماً فاذن أهم المهمات أن نبحث عن قوله الذي قضى الذهن في بادىء الرأى وسابق النظر بامكانه أهو محال في نفسه على التحقيق، أو هو حق لا شك فيه فمن قوله إن لكم ربا كلفكم حقوقاً وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعثني رسولاً اليكم لأبين ذلك لكم فيلزمنا لا محالة أن نعرف أن لنا رباً أم لا. وأن كان فهل يمكن أن يكون حياً متكلما حتى يأمر وينهى ويكلف ويبعث الرسل وان كان متكلما فهل هو قادر على أن يعاقب ويثيب إذا عصيناه أو أطعناه وأن كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله أنا الرسول اليكم فان اتضح لنا ذلك لزمنا لا محالة أن كنا عقلاء أن نأخذ حذرنا وننظر لأنفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالإضافة إلى الآخرة الباقية فالعاقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بعاجلته ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجوب الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل كما فصلناه في الفهرست. وكل ذلك مهم لا محيص عنه لعاقل.

فإن قلت: إني لست منكراً هذا الأنبعاث للطلب من نفسي ولكني لست أدرى أنه ثمرة الجبلة والطبع وهو مقتضى العقل أو هو موجب الشرع إذ للناس كلام في مدارك الوجوب فهذا إنما تعرفه في آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الآن فضول بل لا سبيل بعد وقوع الانبعاث إلى الانهاض لطلب الخلاص فمثال الملتفت إلى ذلك مثال رجل لدغته حية أو عقرب وهي معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف أن الحية جاءته من جانب اليمين أو من

جانب اليسار وذلك من أفعال الأغبياء الجهال نعوذ بالله من الاشتغال بالفضول مع تضييع المهمات والأصول.

التمهيد الثاني

في بيان الخوض في هذا العلم وان كان مهما فهو في حق بعض الخلق ليس يهم بل المهم لهم تركه

اعلم أن الأدلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب والطبيب المستعمل لها ان لم يكن حاذقا ثاقب العقل رصين الرأى كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم أن الناس أربع فرق.

١ـ **الفرقة الأولى**: آمنت بالله وصدقت رسوله واعتقدته الحق واضمرته واشتغلت إما بعبادة وإما بصناعة فهؤلاء ينبغى أن يتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من يجاري أحواله في تزكيته إيمان من سبق من أجلاف العرب إلى تصديقه ببحث وبرهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت إلى قلوبهم فقادتها إلى الاذعان للحق والانقياد للصدق فهؤلاء مؤمنون حقا، فلا ينبغى أن تشوش عليهم عقائدهم فإنه إذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات وتستولى عليها ولا تمحى عنها بما يذكر من طرق الحل ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا

بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط.

٢ـ الفرقة الثانية: طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفر والمبتدعة فالجافي الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممترى على الباطل من مبتدأ النشوء إلى كبر السن لا ينفع معه إلا السوط والسيف فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف إذ يفعل الله بالسيف والسنان مالا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا إذا استقرت تواريخ الأخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار إلا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال مالوا إلى الانقياد ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت إلا عن زيادة ـ إصرار وعناد ولا تظنن أن هذا الذي ذكرناه غض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور للعقل كرامة لا يخص الله بها إلا الآحاد من أوليائه والغالب على الخلق القصور والإهمال فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش فهؤلاء تضر بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل وفي مثل هؤلاء قال الإمام الشافعي رحمه الله:

فَمنْ مَنَحَ الجُهّالَ عِلْماً أَضَاعَهُ وَمَنْ مَنَعَ المستوجِبينَ فَقَدْ ظَلَمْ[1]

٣ـ الفرقة الثالثة: طائفة اعتقدوا الحق تقليداً وسماعاً ولكن خصوا في الفطرة بذكاء وفطنة فتنبهوا من أنفسهم لإشكالات تشككهم في عقائدهم وزلزلت عليهم طمأنينتهم أو قرع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت في

---

(١) انظر هذا البيت في [ديوان الشافعي، بعناية: سليمان سليم البواب، ص: ٦٠]
في الديوان: «ومن» مكان «فمن»
والبيت من قصيدة قالها في وصف طلاب العلم.

صدورهم فهؤلاء يجب التلطف بهم في معالجتهم بإعادة طمأنينتهم وإماطة شكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم ولو بمجرد استبعاد وتقبيح أو تلاوة آية أو رواية حديث أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل فاذا زال شكه بذلك القدر فلا ينبغي أن يشافه بالأدلة المحررة على مراسم الجدال فان ذلك ربما يفتح عليه أبواباً أخر من الاشكالات فان كان ذكياً فطناً لم يقنعه إلا كلام يسير على محك التحقيق فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الإشكال على الخصوص.

٤ـ الفرقة الرابعة: طائفة من أهل الضلال يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلة والفطرة فهؤلاء يجب التلطف بهم في استمالتهم إلى الحق وإرشادهم إلى الإعتقاد الصحيح لا في معرض المحاجة والتعصب فان ذلك يزيد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التمادي والإصرار وأكثر الجهالات إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحرى والادلاء، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازراء فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة ، وعسر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها حتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة لولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقراً في قلب مجنون فضلا عمن له قلب عاقل والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له فليتحرز المتدين منه جهده وليترك الحقد والضغينة وينظر إلى كافة خلق الله بعين الرحمة وليستعن بالرفق، واللطف في إرشاد من ضل من

هذه الأمة، وليتحفظ من النكد الذي يحرك داعية الضلال وليتحقق أن مهيج داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعهده إعانته في القيامة.

التمهيد الثالث

في بيان أن الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات

اعلم أن التبحر في هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الأعيان وهو من فروض الكفايات. فاما أنه ليس من فروض الأعيان فقد اتضح لك برهانه في التمهيد الثاني إذ تبين أنه ليس يجب على كافة الخلق إلا التصديق الجازم وتطهير القلب عن الريب والشك في الإيمان وإنما تصير إزالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك.

فإن قلت: فَلِمَ صار من فروض الكفايات، وقد ذكرت أن أكثر الفرق يضرهم ذلك ولا يفهم فاعلم أنه قد سبق أن إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل و إن كان لا يقع إلا في الأقل ثم الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمة في الدين ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لإغواء أهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف ويعارض إغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك إلا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب أن يكون في كل قطر من الأقطار وصقع من الأصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفى قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقيه نعم من أنس من نفسه تعلم الفقه أو الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستفتى في تعيين ما يشتغل به منهما أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه فان الحاجة إليه أعم

والوقائع فيه أكثر فلا يستغنى أحد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه واعتوار الشكوك المحوجة إلى علم الكلام باد بالاضافة إليه كما أنه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه كان التشاغل بالفقه أهم لأنه يشترك في الحاجة إليه الجماهير والدهما.

فأما الطب فلا يحتاج اليه الأصحاء، والمرضى أقل عدداً بالاضافة اليهم ثم المريض لا يستغنى عن الفقه كما لا يستغنى عن الطب وحاجته إلى الطب لحياته الفانية وإلى الفقه لحياته الباقية وشتان بين الحالتين. فإذا نسبت ثمرة الطب إلى ثمرة الفقه علمت ما بين الثمرتين. ويدلك على أن الفقه أهم العلوم اشتغال الصحابة رضي الله عنهم بالبحث عنه في مشاوراتهم ومفاوضاتهم ولا يغرنّك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من أنه الأصل والفقه فرع له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام، فإن الأصل هو الإعتقاد الصحيح والتصديق والجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة والطبيب أيضاً قد يلبس فيقول وجودك ثم جودك ثم وجود بدنك موقوف على صناعتي وحياتك منوطة بي فالحياة والصحة أولا ثم الاشتغال بالدين ثانياً ولكن لا يخفى ما تحت هذا الكلام من التمويه وقد نبهنا عليه.

التمهيد الرابع

في بيان مناهج الأدلة التي استنهجناها في هذا الكتاب

اعلم أن مناهج الأدلة متشبعة وقد أوردنا بعضها في كتاب [محك النظر] وأشبعنا القول فيها في كتاب [معيار العلم] ولكنا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المتغلقة والمسالك الغامضة قصداً للإيضاح وميلا إلى الإيجاز واجتناباً للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج:

المنهج الأول: السير والتقسيم، وهو أن نحصر الأمر في قسمين، ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني كقولنا العالم إما حادث وإما قديم ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثاً، وهذا اللازم هو مطلوبنا، وهو علم مقصود استفدناه عن علمين آخرين أحدهما قولنا: العالم إما قديم أو حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم.

والثاني: قولنا ومحال أن يكون قديماً فإن هذا علم آخر.

والثالث: هو اللازم منهما وهو المطلوب بأنه حادث وكل علم مطلوب فلا يمكن أن يستفاد إلا من علمين هما أصلان ولا كل أصلين بل إذا وقع بينهما ازدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص فاذا وقع الازدواج على شرطه أفاد علماً ثالثاً هو المطلوب وهذا الثالث قد نسميه دعوى إذا كان لنا خصم ونسمية مطلوباً إذا كان لم يكن لنا خصم لأنه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعا بالإضافة إلى الأصلين فانه مستفاد منهما ومهما أقر الخصم بالأصلين يلزمه لا محالة الإقرار بالفرع المستفاد

منهما وهو صحة الدعوى.

المنهج الثاني: أن ترتب أصلين على وجه آخر مثل قولنا كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو أصل والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر فليزم منهما صحة دعوانا وهو أن العالم حادث وهو المطلوب فتأمل. هل يتصور أن يقر الخصم بالأصلين ثم يمكنه إنكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً أن ذلك محال.

المنهج الثالث: أن لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعى استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض إلى المحال وما يفضى إلى الحال فهو محال لا محالة مثاله قولنا إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل أن مالا نهاية له قد انقضىٰ وفرغ منه ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة أن المفضى إليه محال وهو مذهب الخصم فها هنا أصلان.

أحدهما: قولنا إن كانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى ما لا نهاية له فان الحكم بلزوم انقضاء ما لانهاية له على القول بنفى النهاية عن دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به ولكن يتصور فيه من الخصم إقرار وإنكار بأن يقول لا أسلم أنه يلزم ذلك.

والثاني: قولنا أن هذا اللازم محال فانه أيضاً أصل يتصور فيه إنكار بأن يقول سلمت الأصل الأول ولكن لا أسلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لا نهاية له ولكن لو أقر بالأصلين كان الإقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة وهو الإقرار باستحالة مذهبه المفضى إلى هذا المحال. فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال جلية لا يتصور إنكار حصول العلم منها والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول وازدواج الأصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل. والعلم بوجه لزوم هذا

المطلوب من ازدواد الأصلين علم بوجه دلالة الدليل وفكرك الذي هو عبارة عن إحضارك الأصلين في الذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصليين هو النظر، فاذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان إحداهما إحضار الأصلين في الذهن وهذا يسمى فكراً والآخر تشوقك إلى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلباً فلذلك قال من جرد التفاته إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر أنه الفكر. وقال من جرد التفاته إلى الوظيفة الثانية في حد النظر أنه طلب علم أو غلبة ظن. وقال من التفت إلى الأمرين جميعاً أنه الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن. وقال من التفت إلى الأمرين جميعاً أنه الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن فهكذا ينبغي أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودع عنك ما سودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تشفي غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة إلا من انصرف خائباً عن مقصد، بعد مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآن في طلب الصحيح إلى ما قيل في حد النظر دل ذلك على أنك لم تتخلص من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه إلى حاصل فانك إذا عرفت أنه ليس ههنا إلا علوم ثلاثة علمان هما أصلان يترتبان ترتباً مخصوصاً وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه إلا وظفيتان:

إحداهما إحضار العلمين في ذهنك.

والثانية: التفطن لوجه العلم الثالث منهما والخبرة بعد ذلك إليك في إطلاق لفظ النظر في أن تعبر به عن الفكر الذي هو إحضار العلمين أو عن التشوف الذي هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث.

أو عن الأمرين جميعاً فان العبارات مباحة والاصطلاحات لا مشاحة

فيها.

فإن قلت: غرضي أن أعرف اصطلاح المتكلمين وانهم عبروا بالنظر عماإذا. فاعلم أنك إذا سمعت واحداً يحد النظر بالفكر. وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذي هو يطلب به. لم تسترب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه والعجب ممن لا يفتطن لهذا ويفرض الكلام في حد النظر.

مسألة خلافية

ويستدل بصحة واحد من الحدود وليس يدرى أن حظ المعنى المعقول من هذه الأمور لا خلاف فيه وان الاصطلاح لا معنى للخلاف فيه وإذا أنت أمعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً أن أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ ولقد كان من حقه أن يقدر المعاني أولا ثم ينظر في الألفاظ ثانياً ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق. ونكل عن التحقيق.

فان قلت إني لا أستريب في لزوم صحة الدعوى من هذين الأصلين إذا أقر الخصيم بهما على هذا الوجه ولكن من أين يجب على الخصيم الإقرار بهما ومن أين تقتضي هذه الأحوال المسلمة الواجبة التسليم فاعلم أن لها مدارك شتى ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نجتهد أن لا يعدو ستة:

١ـ الأول: منها الحسيات أعنى المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة مثاله أنا إذا قلنا مثلا كل حادث فله سبب وفي العالم حوادث فلا بد لها من سبب فقولنا في العالم حوادث أصل واحد يجب الإقرار به فانه يدرك

بالمشاهدة الظاهرة حدوث أشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والأمطار ومن الأعراض الأصوات والألوان وان تخيل أنها متقلة فالانتقال حادث ونحن لم ندع إلا حادثاً ولم نعين أن ذلك الحادث جوهر أو عرض أو انتقال أو غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والأفراح والغموم في قلبه فلا يمكنه إنكاره.

٢ـ الثاني: العقل المحض فانا إذا قلنا العالم إما قديم مؤخر وإما حادث مقدم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل مثاله أن تقول كل مالا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث أحد الأصلين قولنا أن مالا يسبق الحوادث فهو حادث.

ويجب على الخصم الإقرار به لأن مالا يسبق الحادث إما أن يكون مع الحادث أو بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى قسما ثالثا كان منكراً لما هو بديهي في العقل وإن أنكر أن ما هو مع الحادث أو بعده ليس بحادث فهو أيضاً منكر للبديهة.

٣ـ الثالث التواتر: مثاله أنا نقول محمد صلوات الله وسلامه عليه صادق لأن كل من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو إذاً صادق.

فإن قيل: أنا لا أسلم أنه جاء بالمعجزة؟ فنقول: قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فإذاً قد جاء بالمعجزة. فان سلم الخصم أحد الأصلين وهو أن القرآن معجزة إما بالتطوع أو بالدليل وأراد إنكار الأصل الثاني وهو أنه قد جاء بالقرآن وقال لا أسلم أن القرآن مما جاء به محمد ﷺ تسليما لم يمكنه ذلك لأن التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعواه النبوة وبوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الأنبياء

صلوات الله عليهم أجمعين.

٤ـ الرابع: أن يكون الأصل مثبتاً بقياس آخر يستند بدرجة واحدة أو درجات كثيرة إما إلى الحسيات أو العقليات أو المتواترات فان ما هو فرع الأصلين يمكن أن يجعل أصلا في قياس آخر مثاله أنا بعد أن نفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا أن نجعل حدوث العالم أصلا في نظم قياس مثلا أن نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم إنكار كون العالم حادثاً بعد أن أثبتنا بالدليل حدوثه.

٥ـ الخامس: السمعيات مثاله أنا ندعي مثلا أن المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصي كائنة فهي إذاً بمشيئة الله تعالى فأما قولنا هي كائنة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع وأما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا أنكر الخصم ذلك منعه الشرع مهما كان مقراً بالشرع أو كان قد ثبت عليه بالدليل فإنا نثبت هذا الأصل باجماع الأمة على صدق قول القائل ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعاً من الانكار.

٦ـ السادس: أن يكون الأصل مأخوذا من معتقدات الخصم ومسلماته فإنه وان لم يقم لنا عليه أو لم يكن حسياً ولا عقلياً انتفعنا باتخاذه إياه أصلا في قياسنا وامتنع عليه الانكار الهادم لمذهبه وأمثلة هذا مما تكثر فلا حاجة إلى تعيينه. فإن قلت فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية فاعلم أنها متفاوتة في عموم الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق إلا من لا عقل له ولا حس له وكان الأصل معلوماً فالحس الذي فقده كالأصل المعلوم بحاسة البصر إذا استعمل مع الأكمه فانه لا ينفع والأكمه إذا كان هو الناظر لم يمكنه أن يتخذ ذلك أصلا وكذلك المسموع في حق الأصم.

وأما المتواتر فانه نافع ولكن في حق من تواتر إليه فاما من لم يتواتر إليه ممن وصل إلينا في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فأردنا أن نبين له لم يتواتر أن نبينا وسيدنا محمداً ﷺ تسليما وعلى آله وصحبه تحدى بالقرآن لم يقدر عليه مالم يمهله مدة من يتواتر عنده ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة قتل المسلم بالذمى متواتر عند الفقهاء من أصحابه دون العوام من المقلدين وكم من مذاهب له في أحاد المسائل لم تتواتر عند أكثر الفقهاء وأما الأصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع إلا مع من قدر معه ذلك القياس.

وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وإنما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب وأما السمعيات فلا تنفع إلا من يثبت السمع عنه فهذه مدارك علوم هذه الأصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالأمور المجهولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيدات فلنشتغل بالأقطاب التي هي مقاصد الكتاب:

القطب الأول

في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوى.

الدعوى الأولى:

وجوده تعالى تقدس برهانة أنا نقول كل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه أن له سببا ونعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونعنى بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها وشرح ذلك بالتفصيل أنا لا نشك في أصل الوجود ثم نعلم أن كل موجود إما متحيز أو غير متحيز وان كل متحيزإن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهراً فرداً وان ائتلف إلى غيره سميناه جسما وان غير المتحيز اما أن يستدعى وجوده جسما يقوم به ونسميه الأعراض أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى فأما ثبوت الأجسام واعراضها فمعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت إلى من ينازع في الأعراض وان طال فيها صياحه وأخذ يلتمس منك دليلا عليه فان شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ان لم يكن موجوداً فكيف نشتغل بالجواب عنه والاصغاء إليه وان كان موجودا فهو لا محالة غير جسم المنازع إذ كان جسما موجودا من قبل ولم يكن التنازع موجودا فقد عرف ان الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة فاما موجودا ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعى وجوده وندعى أن العالم موجود به وبقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ما ذكرناه فلنرجع إلى تحقيقه فقد جمعنا فيه أصلين فلعل الخصم ينكر هما فنقول له في أي الأصلين تنازع.

فإن قال: إنما أنازع في قولك أن كل حادث فله سبب فمن أين عرفت هذا؟.

فنقول: «ان هذا الأصل يجب الإقرار به فإنه أوى ضروری في العقل ومن يتوقف فيه فانما يتوقف لأنه ربما لا ينكشف له مانريده بلفظ الحادث ولفظ السبب وإذا فهمهما صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سببا فانا نعني بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجودا فنقول وجوده قبل أن وجد كان محالا أو ممكناً وباطل أن يكون محالا لأن المحال لا يوجد قط وان كان ممكناً فلسنا نعنى بالممكن إلا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد ولكن لم يكن موجوداً لأنه ليس يجب وجوده لذاته إذ لو وجد لذاته لكان واجباً لا ممكنا بل قد افتقر وجوده إلى لا مر جح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا كان استمرار عدمه من حيث أنه لا مر جح للوجود على العدم فمن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح. والحاصل أن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود مالم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم وهذا إذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطرا إلى التصديق به فهذا بيان إثبات هذا الأصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لإقامة دليل عليه».

فإن قيل: لِمَ تنكرون على من ينازع في الأصل الثاني وهو قولكم أن العالم حادث؟

فنقول: إن هذا الأصل ليس بأوى في العقل بل نثبته ببرهان منظوم من أصلين آخرين هو أنا نقول إذ قلنا إن العالم حادث أردنا بالعالم الآن

الأجسام والجواهر فقط نقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث ففي أي الأصلين النزاع.

فإن قيل: لِمَ قيل إن كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث: قلنا لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فان قيل ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما فلا نسلم الوجود ولا الحدوث قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام وليس يستحق هذا التطويل فانه لا يصدر قط من مسترشد إذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الأعراض في ذاته من الآلام والأسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال ولا في حدوثها وكذلك إذا نظرنا إلى الأسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال ولا في حدوثها وكذلك إذا نظرنا إلى أجسام العالم لم نسترب في تبدل الأحوال عليها وأن تلك التبديلات حادثة وإن صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به وإن فرض فيه خصم معتقد لما نقوله فهو فرض محال إن كان الخصم عاقلا بل الخصم في حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم إلى السموات وهي متحركة على الدوام وآحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال أزلا وأبداً وإلى العناصر الأربعة التي يحويها مقعر فلك القمر وهي مشتركة في مادة حاملة لصورها وأعراضها وتلك المادة قديمة والصور والأعراض حادثة متعاقبة عليها أزلا وأبداً وأن الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة ناراً وهكذا بقية العناصر وأنها تمتزج امتزاجات حادثة فتتكون منهما المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبداً ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبداً وإنما ينازعون في قولنا إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للاطناب في هذا الأصل ولكنا لإقامة الرسم نقول:

«الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان أما الحركة فحدوثها محسوس وإن فرض جوهر ساكن كالأرض ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً وكان معدوماً للسكون فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً لأن القديم لا ينعدم كما سنذكره في إقامة الدليل على بقاء الله تعالى وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا إنا إذا قلنا هذا الجوهر متحرك أثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل أنا إذا قلنا هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا وإن كان الجوهر باقياً ساكناً فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفى عين الجوهر وهكذا يطرد الدليل في إثبات السكون ونفيه وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضاً ولا يزيدها وضوحاً».

فإن قيل: فيم عرفتم أنها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت؟

قلنا: «لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لأبطلنا القول بالكمون والظهور في الأعراض رأساً ولكن مالا يبطل مقصودنا فلا نشتغل به بل نقول الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه أو ظهورها وهما حادثان فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث».

فإن قيل: فعلها انتقلت إليه من وضع آخر فبم يعرف بطلان القول بانتقال الأعراض.

قلنا: «قد ذكرنا في إبطال ذلك أدلة ضعيفة لا نطول الكتاب بنقلها ونقضها ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه أن نبين أن تجويز ذلك لا يتسع له عقل من لم يذهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه وبيانه أن الانتقال عبارة

أخذت من انتقال الجوهر من حين إلى حين وذلك يثبت في العقل بأن فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر ثم علم أن العرض لا بدَّ له من محل كما لا بد للجوهر من حيز فتتخيل أن إضافة العرض إلى المحل كاضافة الجوهر إلى الحيز فيسبق منه إلى الوهم إمكان الإنتقال عنه كما في الجوهر ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كوناً زائداً على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كوناً زائداً على ذات الجوهر والحيز ولصار يقوم بالعرض عرض ثم يفتقر قيام العرض بالعرض إلى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به وهكذا يتسلسل ويؤدي إلى أن لا يوجد عرض واحد مالم توجد أعراض لا نهاية لها فلنبحث عن السبب الذي لأجله فرق بي اختصاص العرض بالمحل وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون أحد الاختصاصين زائداً على ذات المختص دون الآخر فمنه يتبين الغلط في توهم ولكن بين اللازمين فرق إذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس بذاتي للشيء وأعني بالذاتي مايجب ببطلانه بطلان الشيء فان بطل في الوجود بطل به وجود الشيء وإن بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل والحيز ليس ذاتياً في الجوهر فانا نعلم الجسم والجوهر أولا ثم ننظر بعد ذلك في الحيز أهو أمر ثابت أم هو أمر مرهوم ونتوصل إلى تحقيق ذلك بدليل وندرك الجسم بالحس في المشاهدة من غير دليل فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلا لجسم زيد ذاتياً لزيد ولم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد وليس كذلك طول زيد مثلاً لأنه عرض في زيد لانعقله في نفسه دون زيد بل نعقل زيدا الطويل فطول زيد يعلم تابعاً لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيد فاختصاصه بزيد ذاتي له أي هو لذاته لا معنى زائد عليه هو اختصاص فان بطل ذلك فاختصاص بطلت ذاته والانتقال يبطل الاختصاص فتبطل

ذاته إذ ليس اختصاصه بزيد زائدا على ذاته أعني ذات العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زائد عليه فليس في بطلانه بالانتقال ما يطل ذاته ورجع الكلام إلى أن الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل فان كان الاختصاص زائداً على الذات لم تبطل به الذات وإن لم يكن معنى زائدا بطلت ببطلانه الذات فقد انكشف هذا وآل النظر إلى أن اختصاص العرض بمحله لم يكن زائدا على ذات العرض كاختصاص الجوهر بحيزه وذلك لما ذكرناه من أن الجوهر عقل وحده وعقل الحيزبه لا الجوهر عقل الحيز وأما العرض فانه عقل بالجوهر لا بنفسه فتلك العرض وكونه للجوهر المعين وليس له ذات سواه فاذا قدرنا مفارقته لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته وإنما فرضنا الكلام في الطول لتفهيم المقصود فانه وإن لم يكن عرضاً ولكنه عبارة عن كثرة الأجسام في جهة واحدة ولكنه مقرب لغرضنا إلى الفهم فإذا فهم فلننقل البيان إلى الأعراض وهذا التوفيق والتحقيق، وأن لم يكن لائقاً بهذا الإيجاز ولكن افتقر اليه لأن ماذكر فيه غير مقنع ولا شاف.

فقد فرغنا من إثبات أحد الأصلين وهو أن العالم لا يخلو عن الحوادث فانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وليسا بمنتقلين مع أن الاطناب ليس في مقابلة خصم معتقد إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث وهم المنكرون لحدوث العالم.

فإن قيل: فقد بقي الأصل الثاني وهو قولكم: إن ما يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه؟

قلنا: «لأن العالم لو كان قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد وذلك محال لأن كل ما يفضي إلى المحال فهو محال ونحن نبين أنه

يلزم عليه ثلاثة محالات:

١ـ الأول: أن ذلك لو ثبت لكان قد انقضى مالا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ولا فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا تناهى فيلزم أن يقال قد تناهى لا ما يتناهى ومن المحال البين أن يتناهى مالا يتناهى وأن ينتهي وينقضي مالا يتناهى.

٢ـ الثاني: ان دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهي إما شفع وإما وتر وإما لاشفع ولا وتر وإما شفع ووتر معاً وهذه الأقسام الأربعة محال فالمفضي اليها محال إذ يستحيل عدد لا شفع ولاوتر أو شفع ووتر فان الشفع هو الذي ينقسم إلى متساويين كالعشرة مثلا والوتر هو أحد الذي لا ينقسم إلى متساويين كالتسعة وكل عدد مركب من أحاد إما أن ينقسم بمتساويين أو لا ينقسم بمتساويين وإما أن يتصف بالانقسام وعدم الانقسام أو ينفك عنهما جميعاً فهو محال وباطل أن يكون شفعاً لأن الشفع إنما لا يكون وترا لأنه يعوزه واحد فاذا انضاف اليه واحد صار وتراً فكيف أعوز الذي لا يتناهى واحد ومحال أن يكون وتراً لأن الوتر يصير شفعاً بواحد فيبقى وتراً لأنه يعوزه ذلك الواحد فكيف أعوز الذي لا يتناهى واحد.

٣ـ الثالث: أنه يلزم عليه أن يكون عددان كل منهما لا يتناهى أن احدهما أقل من الآخر ومحال أن يكون مالايتناهى أقل مما لا يتناهى لأن الأقل هو الذي يعوزه شيء لو أضيف اليه لصار متساوياً ومالا يتناهى كيف يعوزه شيء وبيانه أن زحل عندهم يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة والشمس في كل سنة دورة واحده فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دوراي الشمس إذا الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل يدور دورة واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر ثم دورات أقل من الشيء والقمر يدور في السنة اثنتى عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثلا

نصف سدس دورات القمر وكل واحد لانهاية له وبعضه أقل من بعض فذلك من المحال البين».

فإن قيل: مقدورات الباري تعالى عندكم لا نهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات أكثر من المقدورات إذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة وكذا الموجود المستمر الوجود وليس شيء من ذلك مقدوراً؟ قلنا: «نحن إذا قلنا لا نهاية لمقدوراته لم نرد به ما نريد بقولنا لا نهاية لمعلوماته بل نريد به ان الله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة يتأتى بها الإيجاد وهذا الثاني لا ينعدم قط.

وليس تحت قولنا هذا الثاني، لا ينعدم إثبات أشياء فضلا من أن توصف بأنها متناهية أو غير متناهية، وإنما يقع هذا الغلط لمن ينظر في المعاني من الألفاظ، فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف في اللغة فيظن أن المراد بهما واحد هيهات لا مناسبة بينهما البتة ثم تحت قولنا المعلومات لا نهاية لها أيضاً سرٌ يخالف السابق منه إلى الفهم إذ السابق منه إلى الفهم إثبات أشياء تسمى معلومات لانهاية لها وهو محال بل الأشياء هي الموجودات وهي متناهية، ولكن بيان ذلك يستدعي تطويلا.

وقد اندفع الإشكال بالكشف عن معنى نفي النهاية عن المقدورات فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغنى عنه في دفع الإلزام فقد بانت صحة هذا الأصل بالمنهج الثالث من مناهج الأدلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب.

وعند هذا يعلم وجود الصانع إذ بان القياس الذي ذكرناه وهو قولنا أن العالم حادث وكل حادث فله سبب فالعالم له سبب».

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج، ولكن بعد لم يظهر لنا إلا موجود السبب فأما كونه حادثاً أو قديماً وصفاً له فلم يظهر بعد فلنشتغل به.

الدعوى الثانية

ندعي أن السبب الذي أثبتناه لوجود العالم قديم فإنه لو كان حادثاً لافتقر إلى سبب آخر، وكذلك السبب الآخر ويتسلسل إما إلى غير نهاية وهو محال.

وإما أن ينتهي إلى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا نعني بقولنا قديم إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفي عدم سابق.

فلا تظنن أن القديم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضاً قديم يقدم زائد عليه ويتسلسل إلى غير نهاية.

الدعوى الثالثة

ندعي أن صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل فهو باق لا يزال لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه؟

وإنما قلنا ذلك: لأنه لو انعدم لافتقر عدمه إلى سبب فانه طار بعد استمرار الوجود في القديم.

وقد ذكرنا أن كل طار فلا بد له من سبب من حيث أنه طار لا من حيث أنه موجود. وكما افتقر تبدل العدم بالوجود إلى مرجع للوجود على العدم فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعَدم إلى مرجح للعدم على الوجود.

وذلك المرجح إما فاعل بعدم القدرة أو ضد أو انقطاع شرط من شروط الوجود ومحال أن يحال على القدرة إذ الوجود شيء ثابت يجوز أن يصدر عن القدر فيكون القادر باستعماله فعل شيئاً ولعدم ليس بشيء فيستحيل أن يكون فعلا واقعاً باثر القدرة. فانا نقول فاعل العدم هل فعل شيئاً فان قيل نعم كان محالا لأن النفى ليس بشيء.

وإن قال المعتزلى أن المعدوم شيء وذات فليست تلك الذات من أثر القدرة فلا يتصف أن يقول أن الفعل الواقع بالقدرة فعل تلك الذات فانها أزلية وإنما فعله نفى وجود الذات ونفى وجود الذات ليس شيئاً فاذاً ما فعل شيئاً.

وإذا صدق ما فعل شيئاً صدق قولنا: إنه لم يستعمل القدرة في أثر البتة فبقى كما كان ولم يفعل شيئاً.

وباطل أن يقال انه يعدمه ضده لأن الضدان فرض حادثاً اندفع وجوده بمضادة القديم وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم.

ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجوداً معه في القديم ولم يعدمه وقد أعدمه الآن وباطل أن يقال انعدم لانعدام شرط وجوده فان الشرط إن كان حادثاً استحال أن يكون وجود القديم مشروطاً بحادث وإن كان قديماً فالكلام في استحالة عدم الشرط كالكلام في استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه.

فإن قيل فيما إذاً تفنى عندكم الجواهر والأعراض قلنا أما الأعراض فبأنفسها ونعني بقولنا بأنفسها أن ذواتها لا يتصور لها بقاء.

ويفهم المذهب فيه بأن يفرض في الحركة فان الأكوان المتعاقبة في أحيان متواصلة لا توصف بأنها حركات إلا بتلاحقها على سبيل دوام التجددو دوام الانعدام.

فانها إن فرض بقاؤها كانت سكوناً لا حركة ولا تقل ذات الحركة مالم يعقل معها العدم عقيب الوجود. وهذا يفهم في الحركة بغير برهان.

وأما الألوان وسائر الأعراض فانما تفهم بما ذكرناه من أنه لو بقى لاستحالة عدمه بالقدرة وبالضد كما سبق في القديم ومثل هذا العدم محال في حق الله تعالى.

فانا بينا قدمه أولا واستمرار وجوده فيما لم يزل فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة فناؤه عقبية كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة أن تفنى عقيب الوجود وأما الجواهر فانعدامها بأن لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها.

الدعوى الرابعة

ندّعي أنَّ صانع العالم ليس بجوهر متحيز لأنه قد ثبت قدمه ولو كان متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق.

فإن قيل: بَم تنكرون على من يسميه جوهراً ولا يعتقده متحيزاً؟

قلنا: «العقل عندنا لا يوجب الامتناع من إطلاق الألفاظ وإنما يمنع عنه إما الحق اللغة وإما لحق الشرع أما حق اللغة فذلك إذا ادعى أنه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى واضعه له أنه اسمه على الحقيقة أي واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وإن زعم أنه استعارة نظراً إلى المعنى الذي به شارك المستعار منه فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وإن لم يصلح قيل له أخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك إلا بقدر استعظام صنيع من يعد الاستعارة والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول.

وأما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمة فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء إذ لا فرق بين البحث عن جواز إطلاق الألفاظ من غير إرادة معنى فاسد وبين البحث عن جواز الأفعال وفيه رأيان:

١ـ أحدهما أن يقال: لا يطلق اسم في حق الله تعالى إلا بالإذن وهذا لم يرد فيه إذن فيحرم.

وإما أن يقال لا يحرم إلا بالنهى وهذا لم يرد فيه نهى فينظر فإن كان يوهم خطأ فيجب الاحتراز منه لأن إيهام الخطأ في صفات الله تعالى

حرام. وإن لم يوهم خطأ يحكم بتحريمه فكلا الطريقين محتمل ثم الايهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم.

الدعوى الخامسة

ندّعي أن صانع العالم ليس بجسم لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين وإذا استحال أن يكون جوهراً استحال أن يكون جسما ونحن لا نعني بالجسم إلا هذا.

فان سماه جسما ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة أو بحق الشرع لا بحق العقل فإن العقل لا يحكم في إطلاق الألفاظ ونظم الحروف والأصوات التي هي اصطلاحات ولأنه لو كان جسما لكان مقداراً بمقدار مخصوص ويجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر ولا يترجح أحد الجائزين عن الآخر إلا بمخصص ومرجح كما سبق فيفتقر إلى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعاً لا صانعاً ومخلوقاً لا خالقاً.

الدعوى السادسة

ندّعي أن صانع العالم ليس بعرض لأنانعني بالعرض ما يستدعي وجوده ذاتاً تقوم به وتلك الذات جسم أو جوهر ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه أيضاً حادثاً لا محالة إذ يبطل انتقال الأعراض وقد بينا أن صانع العالم قديم فلا يمكن أن يكون عرضاً وإن فهم من العرض ما هو صفة لشيء من غير أن يكون ذلك الشيء متحيزاً فنحن لا ننكر وجود هذا فانا نستدل على صفات الله تعالى نعم يرجع النزاع إلى إطلاق اسم الصانع والفاعل فان إطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات أولى من إطلاقه على الصفات؟

فإذا قلنا: الصانع ليس بصفة عنينا به أن الصنع مضاف إلى الذات التي تقوم بها الصفات لا إلى الصفات كما أنا إذا قلنا النجار ليس بعرض ولا صفة عنينا به أن صنعة النجارة غير مضافة إلى الصفات بل إلى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعاً فكذا القول في صانع العالم وان أراد المنازع بالعرض أمراً غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان الحق في منعه للغة أو الشرع لا للعقل.

الدعوى السابعة

ندعي أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الإختصاص فهم قطعاً استحالة الجهات على غير الجواهر والأعراض إذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجوهر به ولكن الحيز إنما يصير جهة إذا أضيف إلى شيء آخر متحيز؟

فالجهات ست فوق وأسفل وقدام وخلف ويمين وشمال. فمعنى كون الشيء فوقنا هو أنه في حيز يلي جانب الرأس. ومعنى كونه تحت أنه في حيز يلي جانب الرجل. وكذا سائر الجهات فكل ما قيل فيه أنه في جهة فقد قيل أنه في حيز مع زيادة إضافة.

وقولنا: الشيء في حيز يعقل بوجهين أحدهما أنه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر والآخر أن يكون حالا في الجوهر فانه قد يقال أنه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر فليس كون العرض من جهة ككون الجوهر بل الجهة للجوهر أولى وللعرض بطريق التبعية فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة فان أراد الخصم أحدهما دل على بطلانه مادل على بطلان كونه جوهراً أو عرضاً وإن أراد أمراً غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق في إطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع لا العقل فان قال الخصم إنما أريد بكونه بجهه معنى سوى هذا فلا ننكره ونقول له أما لفظك فانما ننكره من حيث أنه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل الجوهر والعرض وذلك كذب على الله تعالى وأما مرادك منه فلست

أنكره فان مالا أفهمه كيف أنكره وعساك تريد به علمه وقدرته وأنا لا أنكر كونه بجهة على معنى أنه عالم وقادر فانك إذا فتحت هذا الباب وهو أن تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ويدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر فلا أنكره مالم تعرب عن مرادك بما أفهمه من أمر يدل على الحدوث فان كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال ويدل أيضاً على بطلان القول بالجهة لأن ذلك يطرق الجواز اليه ويحوجه إلى مخصص يخصصه بأحد وجوه الجواز وذلك من وجهين:

أحدهما: أن الجهة التي تخصص به لا تخصص به لذاته فان سائر الجهات متساوية بالإضافة إلى المقابل للجهة فاختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل جائز فيحتاج إلى مخصص يخصصه ويكون الاختصاص فيه معنى زائداً على ذاته وما يتطرق الجواز إليه استحال قدمه بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات فإن قيل اختص بجهة فوق لأنه أشرف الجهات.

قلنا: أي إنما صارت الجهة جهة فوق بخلقه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه فقيل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت أصلا إذهما مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن إذ ذاك حيوان فتسمى الجهة التي تلي رأسه فوق والمقابل له تحت.

والوجه الثاني: أنه لو كان بجهه لكان محازياً لجسم العالم وكل محاز فإما أصغر منه وإما أكبر وإما مساو وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وذلك المقدار يجوز في العقل أن يفرض أصغر منه أو أكبر فيحتاج إلى مقدر ومخصص.

فإن قيل: لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقداراً؟

قلنا العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر فلا جرم هو أيضاً مقدر بالتبعية فانا نعلم أنه توجد عشرة أعراض إلا في عشرة جواهر ولا يتصور أن يكون في عشرين فتقدير الأعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية.

فإن قيل: لِمَ يكن مخصوصاً بجهة فوق فما بال الوجوه والأيدي ترفع إلى السماء في الأدعية شرعاً وطبعاً وما باله ﷺ قال للجارية التي قصد إعتاقها فأراد أن يستيقن إيمانها أين الله فأشارت إلى السماء فقال إنها مؤمنة.

فالجواب عن الأول أن هذا يضاهي قول ،لقائل إن لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فما بالنانحجه ونزوره وما بالنا نستقبله في الصلاة وإن لم يكن في الأرض فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض في السجود وهذا هذيان بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة فان ذلك لا محالة أقرب إلى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث إمكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالإضافة إلى نفسه واستمال القلوب اليها بتشريفه ليثيب على استقبالها فكذلك السماء قبلة الدعاء كما أن البيت قبلة الصلاة والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول في البيت والسماء ثم في الاشارة بالدعاء إلى السماء سر لطيف يعز من يتنبه لأمثاله.

وهو أن نجاة العبد وفوزه في الآخرة بأن يتواضع الله تعالى ويعتقد التعظيم لربه والتواضع والتعظيم عمل القلب وآلته العقل والجوارح إنما استعملت لتطهير القلب وتزكيته فان القلب خلق خلقه يتأثر بالمواظبة على أعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب.

ولما كان المقصود أن يتواضع في نفسه بعقله وقبله بأن يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته في الوجود لجلال الله تعالى وعلوه وكان من أعظم الأدلة على خسته الموجهة لتواضعه أنه مخلوق من تراب، كلف أن يضع على التراب الذي هو أذل الأشياء وجهه الذي هو أعز الأعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في مماستها الأرض فيكون البدن مواضعاً في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس ويكون العقل متواضعا لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفاف إلى ما خلق منه.

فكذلك التعظيم لله تعالى وضيعة على القلب فيها نجاته وذلك أيضاً ينبغي أن تشترك فيه الجوارح وبالقدر الذي يمكنه أن تحمل الجوارح، وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو الرتبة عن طريق المعرفة والاعتقاد. وتعظيم الجوارح، وتعظيم الجوارح بالاشارة إلى جهة العلو الذي هو أعلى الجهات وأرفعها في الاعتقادات فان غاية تعظيم الجارحة استعمالها في الجهات حتى أن من المعتاد المفهوم في المحاورات أن يفصح الانسان عن علو رتبة غيره وعظيم ولايته فيقول امره في السماء السابعة وهو إنما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يشير برأسه إلى السماء في تعظيم من يريد تعظيم أمره أي أمره في السماء أي في العلو وتكون السماء عبارة عن العلو فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقهم إلى تعظيم الله وكيف جهل من قلّت بصيرته ولم يلتفت الا إلى ظواهر الجوارح والأجسام وغفل عن أسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن أن الأصل ما يشار اليه بالجوارح ولم يعرف أن الظنة الأولى لتعظيم القلب وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وأن الجوارح في ذلك خدم

وأتباع يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن في الجوارح الا الاشارة إلى الجهات فهذا هو السر في رفع الوجوه إلى السماء قصد التعظيم ويضاف اليه عند الدعاء أمر آخر وهو أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى وخزائن نعمة السموات وخزان أرزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السموات وهم الموكلون بالأرزاق وقد قال الله تعالى ﴿وفَي السَّماء رِزْقُكُمْ وَمَا تُوْعَدُونَ﴾[1] والطبع يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب فطلاب الأرزاق من الملوك إذا اخبروا بتفرقة الأرزاق على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم إن جهة الخزانة وان لم يعتقدوا أن الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجوه أرباب الدين إلى جهة السماء طبعاً وشرعاً فأما العوام فقد يعتقدون أن معبودهم في السماء فيكون ذلك أحد أسباب اشاراتهم تعالى رب الأرباب عما اعتقد الزائغون علوا كبيرا.

وأما حكمه صلوات الله عليه بالإيمان للجارية لما أشارت إلى السماء فقد انكشف به أيضاً إذ ظهر أن لا سبيل للأخرس إلى تفهم علو المرتبة إلا بالإشارة إلى جهة العلو فقد كانت خرساء كما حكى. وقد كان يظن بها أنها من عباد الأوثان ومن يعتقد الإله في بيت الأصنام فاستنطقت عن معتقدها فعرفت فالإشارة إلى السّماء أن معبودها ليس في بيوت الأصنام كما يعتقده أولئك.

فإن قيل: فنفى الجهة يؤدي إلى المحال وهو اثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه وذلك محال؟

قلنا: مسلم ان كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لامتصلا ولا

---

(١) سورة الذاريات، الآية: ٢٢.

منفصلا محال وان كل موجود لا يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال فيما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلو عن طرفي النقيض غير محال وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا عالما ولا جاهلا فان أحد المتضادين لا يخلو الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك قابلا للمتضّادين فيستحيل خلوه عنهما وأما الجماد الذي لا يقبل واحداً منهما لأنه فقد شرطهما وهو الحياة فخلوه عنهما ليس بمحال. فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز والقيام بالمتحيز فاذا فقد هذا لم يستحل الخلق عن متضادتين فرجع النظر إذاً إلى أن موجوداً ليس بمتحيز ولا هو متحيز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال أم لا.

فإن زعم الخصم أن ذلك محال وجود فقد دللنّا عليه بأنه مهما بان أن كل متحيز حادث وإن كل حادث يفتقر إلى فاعل ليس بحادث فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود وليس بمتحيز أما الأصلان فقد اثبتنا هما وأما الدعوى اللازمة فيها فلا سبيل إلى جحدها مع الإقرار بالأصلين.

فإن قال الخصم: إن مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم إلى إثباته غير مفهوم؟

فيقال له: ما الذي أردت بقولك غير مفهوم فان أردت به أنه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم فقد صدقت فانه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال إلا جسم له لون وقدر فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال فان الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء إلا على وفق مرآه ولا يستطيع أن يتوهم مالا يوافقه.

وإن أراد الخصم أنه ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال إذ قدمنا

الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول إلا ما اضطر العقل إلى الاذعان للتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم فما لا يتصور في الخيال لا وجود له فلنحكم بأن الخيال لا وجود له في نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والرؤية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ولو كلف الوهم أن يتحقق ذاتاً للصوت لقدر له لوناً ومقداراً وتصوره كذلك.

وهكذا جمع أحوال النفس من الخجل والوجل والفسق والغضب والفرح والحزن والعجب فمن يدرك بالضرورة هذه الأحوال من نفسه ويروم خياله أن يتحقق ذات هذه الأحوال فيجده يقصر عنه إلا بتقدير خطأ ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسألة. وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة في هذا الفن أراها مشتملة على الاطناب في الواضحات والشروع في الزيادات الخارجة عن المهمات مع التساهل في مضايق الإشكالات فرأيت نقل الاطناب من مكان الوضوح إلى مواقع الغموض أهم وأولى.

الدعوى الثامنة

ندّعي أن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش فإن كل متمكن على جسم والمستقر عليه مقدر لا محالة فإنه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساوياً وكل ذلك لا يخلو عن التقدير وأنه لو جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيصير محاطاً به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة لا يستقر على الجسم إلا جسم ولا يحل فيه إلا عرض وقد بان أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج إلى إقران هذه الدعوى باقامة البرهان فان قيل فما معنى قوله تعالى ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[1] وما معنى قوله عليه السلام «ينزل الله كل ليلة إلى السماء الدنيا»[2].

قلنا: الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منهجاً في هذين الظاهرين يرشد إلى ما عداه وهو أنا نقول الناس في هذا فريقان عوام وعلماء والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم أنه موجود ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا فلكل علم رجال.

---

(١) سورة طه، الآية : ٥.
(٢) أخرجه مسلم عن طريق أبي هريرة، برقم: ١٦٩.

ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس[1] رضى الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا إحاطتهم باللغات ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات.

وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه ولست أقول إن ذلك فرض عين إذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبهه بغيره فامامعاني القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلا ولكن لسنا نرتضى قول من يقول إن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور فان حروف أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بحروف وهن كلمات لم يصطلح عليها فواجب أن يكون معناه مجهولا إلا أن يعرف ما أرادته فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته.

وأما قوله صلى الله عليه وسلم: «ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا» فلفظ مفهوم ذكر للتفهم وعلم أنه يسبق إلى الأفهام منه المعنى الذي وضع له أو المعنى الذي يستعار فكيف يقال أنه متشابه بل هو مخيل معنى خطأ عند الجاهل ومفهم معنى صحيحاً عند العالم وهو كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ﴾ فهو يخيل عند الجاهل اجتماعاً مناقضاً

---

(١) مالك بن أنس، هو أبو عبد الله مالك بن أنس بن عامر الأصبحي، ولد في المدينة المنورة سنة ٩٥ للهجرة، نشأ في بيت علم وفقه، فجده كان من كبار التابعين وعلمائهم، من أشهر تصانيفه: كتاب الموطأ. مات ١٧٩ للهجرة ودفن في البقيع.
انظر ترجمته في: [إسعاف المبطأ للسيوطي بتحقيقنا: ١٧ـ تهذيب التهذيب: ٣٢٩/١].

لكونه على العرش وعند العالم يفهم أنه مع الكل بالإحاطة والعلم وكقول ﷺ: «قلبُ المؤمن مِنْ أَصَابِعِ الرَّحمن»[1] فإنه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الأنامل والأظفار نابتين من الكف، وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الأصبع له وكان سر الأصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقليب كما يشاء كما دلت المعية عليه في قوله وهو معكم على ما تراد المعية له وهو العلم والإحاطة ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب للمستعار منه وكقوله تعالى: «مَنْ تقرّب إلي شِبْراً، وتَقَرّبتُ إليهِ ذِراعاً، وَمَنْ أتاني يَمْشِي، أتَيْتهَ بِهَرْوَلِةٍ»[2] فإن الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الأقدام وشدة العدو وكذا الإتيان يدل على القرب في المسافة.

وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والإنعام وأن معناه أن رحمتى ونعمتى أشد انصباباً إلى عبادى من طاعتهم إلى وهو كما قال: «لقد طال شوق الأبرار إلى لقائى وأنا إلى لقائهم لأشد شوقاً»[3] تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذي هو نوع ألم الحاجة إلى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق إليه والاقبال عليه وإفاضة النعمة لديه فعبر به عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضى عن إرادة الثواب والعقاب اللذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباه في العادة وكذا لما قال في الحجر

---

(١) وروراة أحمد والبزار.

(٢) اخرجه البخاري [كتاب التوحيد، باب: قوله تعالى ﴿ويحذركم الله نفسه﴾، رقم: ٦٩٧٠] ومسلم في [كتاب الذكر والدعاء والتوبة، باب: الحث على ذكر الله، رقم: ٢٦٧٥]

(٣) أخرجه البخاري ومسلم.

الأسود إنه يمين الله في الأرض يظن الجاهل أنه أراد به اليمين المقابل للشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة أصابع ثم إنه إن فتح بصيرته علم أنه كان على العرش ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكون حجراً أسود فيدرك بأدنى مسكة أنه استعير للمصافحة فإنه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين الملك فاستعر اللفظ لذلك والكامل العقل البصير لا تعظم عنده هذه الأمور بل يفهم معانيها على البديهة فلنرجع إلى الاستواء والنزول. أما الاستواء فهو نسبته للعرش لا محالة ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا يكونه معلوماً أو مراداً أو مقدوراً عليه أو محلا مثل محل العرض أو مكاناً مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له فإن كان في جملة هذه النسبة مع أنه لا نسبة سواها نسبة لا يحيلها العقل ولا ينبوعنها اللفظ فليعلم أنها المراد أما كونه مكاناً أو محلا كما كان للجوهر والعرض إذ اللفظ يصلح له ولكن العقل يحيله كما سبق وأما كونه معلوماً ومراداً فالعقل لا يخيله ولكن اللفظ لا يصلح له. وأما كونه مقدوراً عليه وواقعاً في قبضة القدرة ومسخراً له مع أنه أعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لأن يتمدح به ويتبعه به على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ فاخلق بأن يكون هو المراد قطعاً، أما صلاح اللفظ فظاهر عن الخبير بلسان العرب وإنما ينبو عن فهم مثل هذا إفهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين إليها من بعد الملتفتين إليها التفات العرب إلى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها إلا أوائلها فمن المستحسن في اللغة أن يقال استوى الأمير على مملكته حتى قال الشاعر:

قَدْ اَسْتَوىٰ بَشرٌ عَلَىٰ العِرَاقِ   مِـنْ غِيْـرِ سَيْـفٍ وَدَمٍ مِهْـرَاقِ

ولذلك قال بعض السلف رضي الله عنهم يفهم من قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[1] ما فهم من قوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[2] وأما قوله ﷺ: «ينزل الله إلى السماء الدنيا» فللتأويل فيه مجال من وجهين:

إحداهما: في إضافة النزول إليه وأنه مجاز وبالحقيقة هو مضاف إلى ملك من الملائكة كما قال تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[3] والمسؤل بالحقيقة أهل القرية وهذا أيضاً من المتداول في الألسنة أعني إضافة أحوال التابع إلى المتبوع فيقال ترك الملك على باب البلد ويراد عسكره فان المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له هلا خرجت لزيارته فيقول لا لأنه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم نزل الملك والآن تقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا جلي واضح.

والثاني: أن لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع في حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر يقال فلان رفع رأسه إلى عنان السماء أي تكبر ويقال ارتفع إلى أعلى عليين أي تعظم وإن علا أمره في السماء السابعة وفي معارضته إذا سقطت رتبته يقال قد هوى به إلى أسفل السافلين وإذا تواضع وتلطف له تطامن إلى الأرض ونزل إلى أدنى الدرجات فإذا فهم هذا وعلم أن النزول عن الرتبة بتركها أو سقوطها وفي النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل الذي يقتضيه علو الرتبة

---

(١) سورة طه، الآية: ٥.
(٢) سورة فُصّلت، الآية: ١١.
(٣) سورة يوسف الآية: ٨٢، وتتمتها ﴿التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها وإنا لصادقون﴾

وكمال الاستغناء فالنظر إلى هذه المعاني الثلاثة التي يتردد اللفظ بينها ما الذي يجوزه العقل.

أما النزول بطريق الانتقال فقد أحالة العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن إلا في التحيز وأما سقوط الرتبة فهو محال لأنه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه.

وأما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن فيتعين التنزيل عليه وقيل إنه لما نزل قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو العَرْشِ﴾[1] استشعر الصحابة رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال فأخبروا أن الله سبحابه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم إذا دعوه وكانت استجابة الدعوى نزولاً بالاضافة إلى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعاً لقلوب العباد على المباسطة بالأدعية بل على الركوع والسجود فان من يستشعر بقدر طاقة مبادىء جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه فان تقرب العباد كلهم بالإضافة إلى جلال الله سبحانه أخس من تحريك العبد إصبعاً من أصابعه على قصد التقرب إلى ملك من ملوك الأرض ولو عظم به ملكا من الملوك لاستحق به التوبيخ بل من عادة الملوك زجر الأرزال عن الخدمة والسجود بين أيديهم والتقبيل لعتبة دورهم استحقاراً لهم عن الاستخدام وتعاظما عن استخدام غير الأمراء والأكابر كما جرت به عادة بعض الخلفاء فلو لا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة

---

(١) سورة غافر، الآية: ١٥.
وتتمتها: ﴿... يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾.

لاقتضى ذلك الجلال أن يبهت القلوب عن الفكر ويخرس الألسنة عن الذكر ويخمد الجوارح عن الحركة فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له على القطع أن عبارة النزول مطابقة للجلال ومطلقة في موضعها لا على ما فهمه الجهال فان قيل فلما خصص السماء الدنيا. قلنا هو عبارة عن الدرجة الأخيرة التي لا درجة بعدها كما يقال سقط إلى الثرى وارتفع إلى الثريا على تقدير أن الثريا أعلى الكواكب والثرى أسفل المواضع.

فان قيل: فَلِم خَصصَّ بالليالي فقال ينزل كل ليلة.

قلنا: لأن الخلوات مظنة الدعوات والليالي أعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينمحى عن القلوب ذكرهم ويصفو لذكر الله تعالى قلب الداعى فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا مايصدر عن غفلة القلوب عند تزاحم الاشتغال.

الدعوة التاسعة

تدعى أن الله سبحانه وتعالى مرئى خلافاً للمعتزلة وإنما أوردنا هذه المسألة في القطب المرسوم بالنظر في ذات الله سبحانه وتعالى لأمرين:

أحدهما: أن ننفى الرؤية عما يلزم على نفى الجهة فأردنا أن نبين كيف يجمع بين نفى الجهة واثبات الرؤية.

والثاني: أنه سبحانه وتعالى عندنا مرئى لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك إلا لذاته فانه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئياً كما أنه واجب أن يكون معلوما ولست أعنى به أنه واجب أن يكون معلوماً ومرئياً بالفعل بل بالقوة أي هو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به وأنه لا مانع ولا محيل في ذاته له فان امتنع وجود الرؤية فلأمر آخر خارج عن ذاته كما نقول الماء الذي في النهر مرو والخمر الذي في الدن مسكر وليس كذلك لأنه يسكر ويروى عند الشرب ولكن معناه أن ذاته مستعدة لذلك فاذا فهم المراد منه فالنظر في طرفين:

أحدهما: في الجواز العقلى والثاني في الوقوع الذي لا سبيل إلى دركه إلا بالشرع ومهما دل الشرع على وقوعه فقد دل أيضاً لا محالة على جوازه ولكننا ندل بمسلكين واقعين عقليين على جوازه.

[المسلك][1] **الأول**: هو أنا نقول أن الباري سبحانه موجود وذات

---

(١) ساقطة من المطبوعة، وإثباتها أولى.

وله ثبوت وحقيقة وإنما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثاً أو موصوفاً بما يدل على الحدوث أو موصوفاً بصفة تناقض صفات الإلهية من العلم والقدرة وغيرهما فكل ما يصح لموجود فهو يصح في حقه تعالى إن لَمْ يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته والدليل عليه تعلق العلم به فانه لما لم يؤد إلى تغير في ذاته ولا إلى مناقضة صفاته ولا إلى الدلالة على الحدوث سوى بينه وبين الأجسام والأعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئى بغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم بها على كل موجود.

فإن قيل: فكونه مرئيا يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضا أو جوهراً وهو محال ونظم القياس أنه إن كان مرئيا فهو بجهة الرائي وهذا اللازم محال فالمفضى إلى الرؤية محال.

قلنا: أحد الأصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو أن هذا اللازم محال ولكن الأصل الأول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع.

فنقول: لِمَ قلتم إنه إن كان مرئياً فهو بجهة من الرائي أعلمتم ذلك بضرورة أم بنظر ولا سبيل إلى دعوى الضرورة وأما النظر فلا بد في بيانه ومنتهاهم أنهم لم يروا إلى الآن شيئاً إلا وكان بجهة من الرأى مخصوصة فيقال ومالم ير فلا يحكم باستحالته ولو جاز هذا لجاز للمجسم أن يقول إنه تعالى جسم لأنه فاعل فانا لم نر إلى الآن فاعلا إلا جسماً أو يقول إن كان فاعلا وموجوداً فهو إما داخل العالم وإما خارجه وإما متصل وإما منفصل ولا تخلو عنه الجهات الست فإنه لم يعلم موجود إلا هو كذلك فلا فصل بينكم وبين هؤلاء وحاصله يرجع إلى الحكم بأن ما شوهد وعلم ينبغي أن لا يعلم غيره إلا على وفقه وهو كمن يعلم الجسم وينكر

العرض ويقول لو كان موجوداً لكان يختص بحيز ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ومنشأ هذا إحالة موجودات اختلاف الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في أمور عامة وذلك بحكم لا أصل له على أن هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بأن الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا مما يعترف به أكثر المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به ومن أنكر منهم فلا يقدر على إنكار رؤية الإنسان نفسه في المرآة ومعلوم أنه ليس في مقابلة نفسه، فإنْ زعموا أنه لا يرى نفسه وإنما يرى صورة محاكية لصورته في المرآة انطباع النفس في الحائط.

فيقال إن هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين وإن تباعد بثلاثة أذرع فكذلك فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعاً في المرآة وسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك شعيرة فان كانت الصورة في شيء وراء المرآة فهو محال إذ ليس وراء المرآة إلا جدار أو هواء أو شخص آخر هو محجوب عنه وهو لا يراه وكذا عن عين المرآة ويسارها وفوقها وتحتها وجهات المرآة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين فلنطلب هذه الصورة من جوانب المرآة فحيث وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في الأجسام المحيطة بالمرآة إلا في جسم الناظر فهو المرئي إذاً بالضرورة وقد بطلت المقابلة والجهة.

ولا ينبغي أن نستحقر هذا الإلزام فانه لا مخرج للمعتزلة عنه ونحن نعلم بالضرورة أن الإنسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرآة وقيل له أنه ممكن أن تبصر نفسك في مرآة لحكم بأنه محال وقال لا يخلو إما أن

أرى نفسي وأنا في المرآة فهو محال أو أرى مثل صورتي في جرم المرآة وهو محال أو في جرم وراء المرآة وهو محال أو المرآة في نفسها صورة وللأجسام المحيطة بها جسم صور ولا تجتمع صورتان في جسم واحد إذ محال أن يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط وان رأيت نفسي حيث أنا فهو محال إذ لست في مقابلة نفسي فكيف أرى نفسي ولا بد بين المقابلة بين الرائي والمرئي وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم أنه باطل وبطلانه عندما لقوله أني لست في مقابلة نفسي فلا أراها وإلا فسائر أقسام كلامه صحيحة فهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يألفوه ولم تأنس به حواسهم.

المسلك الثاني: وهو الكشف البالغ أن تقول انما أنكر الخصم الرؤية لأنه لم يفهم ما تريده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن أنا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام والألوان وهيهات فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه ولكن ينبغي أن نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ونسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فان نفي من معانية معنى لم يستحل في حق الله سبحانه وتعالى وأمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة أثبتناه في حق الله سبحانه وقضينا بأنه مرئي حقيقة وإن لم يكن إطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز أطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل وتحصيله أن الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرئيات فلننظر إلى حقيقة معناه ومحله وإلى متعلقه ولنتأمل أن الركن من جملتها في إطلاق هذا اسم ما هو.

فنقول: أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية فان الحالة التي

تدركها بالعين من المرئى لو أدركناها بالقلب أو الجهة مثلا لكنا نقول قد رأينا الشيء بالقلب أو بالدماغ أنا أدركنا الشيء بالدماغ وكذلك إن أبصرنا بالقلب أو بالجبهة أو بالعين.

وأما المتعلق بعينه، فليس ركناً في إطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة فإنَّ الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية ول كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ولو كان لتعليقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية فدل أن خصوص صفات المتعلق ليس ركناً لوجود هذه الحقيقة وإطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث إنه صفة متعلقة أن يكون لها متعلق موجود أي موجود كان وأي ذات كان فإذاً الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الأمر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات إلى محله ومتعلقة فلنبحث عن الحقيقة ما هي ولا حقيقة لها إلا أنها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل فانا نرى الصديق مثلا ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل والتصور ولكنا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقته ولا ترجع تلك التفرقة إلى إدراك صورة أخرى مخالفة لما كانت في الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق وليس بينهما افتراق إلا أن هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل وكالكشف لها فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثاً أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية في الخيال والحادثة في البصر بعينيها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال فإذاً التخيل نوع إدراك على رتبة ووراءه رتبة أخرى هي أتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له فتسمى هذا الاستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤية وإبصاراً وكذا من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل مالا صورة له أى لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم

وكل مالا صورة له أى لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والإبصار والخيال فإن هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بها نوع إدراك فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال بالإضافة إلى العلم رؤية كما سميناه بالإضافة إلى التخيل رؤية ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرهما وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته بل تكاد تدرك ضرورة من الطبع أنه يتقاضى طلب مزيد استيضاح في ذات الله وصفاته وفي ذوات هذه المعاني المعلومات كلها.

فنحن نقول: إن ذلك غير محال فانه لا محيل له بل العقل دليل على امكانه بل على استدعاء الطبع له إلا أن هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم والنفس في شغل البدن وكدورة صفاته فهو محجوب عنه وكما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أو سواد ما في العين سبباً بحكم اطراد العادة لامتناع الأبصار للمتخيلات فلا يبعد أن تكون كدورة النفس وتراكم حجب الأشغال بحكم اطراد العادة مانعاً من أبصار المعلومات فإذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وزكيت القلوب بالشراب الطهور وصفيت بأنواع التصفية والتنقية لم يمتنع أن تشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه أو في سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى ومشاهدته أو رؤيته أو ابصاره أو ماشئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعانى وإذا كان ذلك ممكناً بأن خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصدق وخلقه في العين غير مستحيل كما أن خلقها في القلب غير مستحيل فاذا فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية علم أن العقل لا يحيله بل يوجبه وأن الشرع قد شهد له فلا يبقى للمنازعة وجه إلا على سبيل العناد أو المشاحة في إطلاق عبارة الرؤية أو القصور عن

درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها ولنقتصر في هذا الموجز على هذا القدر.

الطرف الثاني في وقوعه شرعا وقد دل الشرع على وقوعه ومداركه كثيرة ولكثرتها يمكن دعوى الإجماع على الأولين في ابتهالهم إلى الله سبحانه في طلب لذة النظر إلى وجهه الكريم ونعلم قطعاً من عقائدهم أنهم كانوا ينتظرون ذلك وأنهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن أحوال رسول الله ﷺ وجملة ألفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالإجماع الذي يدل على خروج المدارك عن الحصر ومن أقوى ما يدل عليه سؤال موسى ﷺ ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[1].

فإنه يستحيل أن يخفى عن نبي من أنبياء الله تعالى انتهى منصبه إلى أن يكلمه الله سبحانه شفاهاً أن يجهل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة وهذا معلوم على الضرورة فان الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب التكفير أو التضليل وهو جهل بصفة ذاته لأن استحالتها عندهم للذاته ولأنه ليس بجهة فكيف لم يعرف موسى عليه أفضل الصلاة أنه ليس بجهة أو كيف عرف أنه ليس بجهة ولم يعرف أن رؤية ماليس بجهة محال فليت شعرى ماذا يضمر الخصم ويقدره من ذهول موسى ﷺ أيقدره متعقداً أنه جسم في وجهة ذو لون واتهام الأنبياء صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صراح فانه تكفير للنبي ﷺ.

فإن [قال][2] القائل بأنَّ الله سبحانه جسم وعابد الوثن والشمس يقول بأنه واحد علم استحالة كونه بجهة ولكنه لم يعلم أن ماليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبي عليه أفضل السلام لأن الخصم يعتقد أن ذلك

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣.
(٢) ساقطة من المطبوعة.

من الجليات لا من النظريات فأنت الآن أيها المسترشد مخير من أن تميل إلى تجهيل النبي ﷺ تسليما أو إلى تجهيل المعتزلى فاختر لنفسك ما هو أليق بك والسلام.

فإنْ قيل: إن دل هذا لكم فقد دل عليكم لسؤاله الرؤية في الدنيا ودل عليكم قوله تعالى: ﴿لَن تَرَانِي﴾[1] ودل قوله سبحانه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[2] .

قلنا: أما سؤاله الرؤية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه والأنبياء كلهم عليهم أفضل السلام لا يعرفون من الغيب إلا ما علاقو وهو القليل فمن أين يبعد أن يدعو النبي عليه أفضل السلام كشف غمة وإزالة بلية وهو يرتجى الإجابة في وقت لم تسبق في علم الله تعالى الإجابة فيه وهذا من ذلك الفن.

وأما قوله سبحانه ﴿لَن تَرَانِي﴾[3] فهو دفع لما التمسه وإنما التمس في الدنيا فلو قال: أرنى أنظر اليك في الآخرة فقال لن تراني لكان ذلك دليلا على نفى الرؤية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم وما كان أيضاً دليلاً على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال.

وأما قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[4] أي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسام وذلك حق أو هو عام فأريده به في الدنيا وذلك أيضاً حق وهو ما أراده بقوله سبحانه ﴿لَن تَرَانِي﴾ في الدنيا

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.
(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣.
(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.

ولنقتصر على هذا القدر في مسألة الرؤية ولينظر المتصف كيف افترقت الفرق وتحزبت إلى مفرط ومفرط.

أما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فأثبتوا الجهة حتى لزمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث.

وأما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من إثبات الرؤية دونها وخالفوا به قواطعَ الشرع وظنوا أن في إثباتها إثبات الجهة فهؤلاء تغلغلوا في التنزيه محترزين من التشبيه فأفرطوا والحشوية أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبهوا فوفق الله سبحانه أهل السنة للقيام بالحق فتفطنوا للمسلك القصد وعرفوا أن الجهة منفية لأنها للجسمية تابعة وتتمة وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم وطريقه وهي تكلمه فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي من روادفه وتكلملاته ومشاركة له في خاصيته وهي أنها لا توجب تغييراً في ذات المرئى بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم ولا يخفى عن عاقل أن هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد.

الدعوى العاشرة

ندّعي أنه سبحانه واحد فان كونه واحداً يرجع إلى ثبوت ذاته ونفى غيره فليس هو نظر في صفة زائدة على الذات فوجب ذكره في هذا القطب.

فنقول الواحد قد يطلب ويراد به أنه لا يقبل القسمة أي لا كمية له ولا جزء ولا مقدار والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل للانقسام إذا لانقسام لما له كمية والتقسيم تصرف في كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير وما لا كمية له لا يتصور انقسامه.

وقد يطلق ويراد أنه لا نظير له في رتبته كما تقول الشمس واحدة والباري تعالى أيضاً بهذا المعنى واحد فإنه لا ندله فاما أنه لا ضد له فظاهر إذ المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا تجامع وما لا محل له فلا ضد له والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له.

وأما قولنا: «فلا نِدَّ له» فنعنى به أن ماسواه هو خالقه لا غير وبرهانه أنه لوقدر له شريك لكان مثله في كل الوجوه أو أرفع منه أو كان دونه وكل ذلك محال فالمفضى اليه محال ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه أن كل اثنين هما متغايران فان لم يكن تغاير لم تكن الأثنينيه معقولة فانا لا نعقل سوادين إلا في محلين أو في محل واحد في وقتين فيكون أحدهما مفارقاً للآخر ومبايناً له ومغايراً إما في المحل وإما في الوقت

والشيئان تارة يتغايران بتغاير الحد والحقيقة كتغاير الحركة واللون فانهما وإن اجتمعا في محل واحد في وقت واحد فهما اثنان إذ أحدهما مغاير للآخر بحقيقته فان استوى اثنان في الحقيقة والحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما إما في المحل أو في الزمان فان فرض سوادان مثلا في جوهر واحد في حالة واحدة كان محالا إذ لم تعرف الأثنينية ولو جاز أن يقال هما اثنان ولا مغايرة لجاز أن يشار إلى إنسان واحد ويقال أنه إنسانان بل عشرة وكلها متساوية متماثلة في الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان وذلك محال بالضرورة فان كان نداً لله سبحانه متساوياً له في الحقيقة والصفات استحال وجوده إذ ليس مغايره بالمكان والزمان إذ لا مكان ولا زمان فانهما قديمان فاذاً لا فرقان وإذا ارتفع منه كل فرق ارتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ومحال أن يقال يخالفه بكونه أرفع منه فان الأرفع هو الإله والإله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها والآخر المقدر ناقص ليس بالإله ونحن انما نمنع العدد في الإله والإله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق أنه أرفع الموجودات وأجلها وان كان أدنى منه كان محالا لأنه ناقص ونحن نعبر بالإله عن أجل الموجودات فلا يكون الأجل إلا واحداً وهو الإله ويتصور اثنان متساويان في صفات الجلال إذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويبطل العدد كما سبق.

فإن قيل: بِمَ تنكرون عليٰ من ينازعكم في إيجاد من يطلق عليه اسم الإله مهما كان الإله عبارة عن أجل الموجودات ولكنه يقول العالم كله بحملته ليس بمخلوق خالق واحد بل هو مخلوق خالقين أحدهما مثلا خالق السماء والآخر خالق الأرض وأحدهما خالق الجمادات والآخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما المحيل لهذا.

فإن لَمْ يكن على استحالة هذا دليل فمن أين ينفعكم قولكم أن الإله لا يطلق على هؤلاء فان هذا القائل يعبر بالإله عن الخالق أو يقول أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر أو أحدهما خالق الجواهر والآخر خالق الأعراض فلا بد من دليل على استحالة ذلك.

فنقول يدل على استحالة ذلك أن هذه التوزيعات للمخلوقات على الخالقين في تقدير هذا السائل لا تعدو قسمين:

[القسم الأول:](1) إما أن تقضى تقسيم الجواهر والأعراض جميعاً حتى خلق أحدهما بعض الأجسام والأعراض دون البعض أو يقال كل الأجسام من واحد وكل الأعراض من واحد وباطل أن يقال إن بعض الأجسام يخلقها واحد كالسماء مثلا دون الأرض.

فاما نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الأرض أم لا فان كان قادراً كقدرته لم يتميز أحدهما في القدرة عن الآخر فلا يتميز في المقدور عن الآخر فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته إلى أحدهما بأولى من الآخر وترجع الاستحالة إلى ما ذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين من غير فرق وهو محال وإن لم يكن قادراً عليه فهو محال لأن الجواهر متماثلة وأكوانها التي هي اختصاصات بالاحياز متماثلة والقادر على الشيء قادر على مثله إذا كانت قدرته قديمة بحيث يجوز أن تتعلق بمقدورين وقدرة كل واحد منهما تتعلق بعدة من الأجسام والجواهر فلم تتقيد بمقدور واحد وإذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الأعداد بأولى من بعض بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته.

---

(1) ساقطة من المطبوعة.

والقسم الثاني: أن يقال أحدهما يقدر على الجوهر والآخر على الأعراض وهما مختلفان فلا تجب من القدرة على أحدهما القدرة على الآخر وهذا محال لأن العرض لا يستغنى عن الجوهر والجوهر لا يستغنى عن العرض فيكون فعل كل واحد منهما موقوفاً على الآخر فكيف يخلقه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلـق الجوهر عند إرادته لخلق العرض فيبقى عاجزاً متحيراً والعاجز لا يكون قادراً وكذلك خالق الجوهر إن أراد خلق الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلـق الجوهر فيؤدي ذلك إلى التمانع.

فإن قيل: مهما أراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس.

قلنا هذه المساعدة هل هي واجبه لا يتصور في العقل خلافها فإن أو جبتموها فهو تحكم بل هو أيضاً مبطل للقدرة فان خلق الجوهر واحد كأنه يضطر الآخر إلى خلق العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا وعلى الجملة فترك المساعدة إن كان ممكناً فقد تعذر العقل وبطل معنى القدرة والمساعدة إن كانت واجبة صار الذي لا بد له من مساعدة مضطراً لا قدرة له.

فإن قيل: فيكون أحدهما خالق الشر والآخر خالق الخير؟

قلنا: هذا هو س لأن الشر ليس شراً لذاته بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل له والقدرة على الشيء قدرة على مثله فان إحراق بدن المسلم بالنار شر وإحراق بدن الكافر خير ودفع شر والشخص الواحد إذا تكلم بكلمة الإسلام انقلب الإحراق في حقه شراً فالقادر على إحراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الإيمان لا بد أن يقدر على إحراقه عند

النطق بها لأن نطقه بها صوت ينقضي لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار ولا ذات الاحتراق ولا يقلب جنساً فتكون الاحتراقات متماثلة فيجب تعلق القدرة بالكل ويقتضي ذلك تمانعاً وتزاحماً وعلى الجملة كيفما فرض الأمر تولد منه اضطراب وفساد وهو الذي أراده الله سبحانه وتعالى بقوله ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] فلا مزيد على بيان القرآن ولنختم هذا القطب بالدعوى العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن إلا بيان استحالة كونه سبحانه محلا للحوادث وسنشير اليه أثناء الكلام في الصفات رداً على من قال بحدوث العلم والإرادة وغيرها.

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

القطب الثاني

في الصفات وفيه سبعة دعاوى إذ ندعى أنه سبحانه قادر عالم حي مريد سميع بصير متكلم فهذه سبع صفات ويتشعب عنها نظر في أمرين أحدهما ما به تخص آحاد الصفات والثاني ما تشترك فيه جميع الصفات فلنفتح البداية بالقسم الأول وهو إثبات أصل الصفات وشرح خصوص أحكامها.

الصفة الأولى: القدرة

ندعى أن محدث العالم قادر لأن العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على أنواع العجائب والآيات وذلك يدل على القدرة وترتب القياس فنقول كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر والعالم فعل محكم فهو إذاً صادر من فاعل قادر ففي أي الأصلين النزاع.

فإن قيل: فلم قلتم أن العالم فعل محكم قلنا عنينا بكونه محكما ترتبه ونظامه وتناسبه فمن نظر في أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الاتقان ما يطول حصره فهذا أصل تدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع جحده فان قيل فيم عرفتم الأصل الآخر وهو أن كل فعل مرتب محكم ففاعله قادر قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جحده ولكنا مع هذا مدركه ضورة العقل فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جحده ولكنا مع هذا نجرد دليلا يقطع دابر الجحود والعناد. فنقول نعنى بكونه قادراً أن الفعل الصادر منه لا يخلو إما أن يصدر عنه لذاته أو لزائد عليه وباطل أن يقال صدر عنه لذاته إذ لو كان كذلك لكان قديماً مع الذات فدل أنه صدر لزائد على ذاته والصفة الزائدة التي بها تهيأ للفعل الموجود نسميها قدرة إذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي بهايتهيأ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل.

فإن قيل: ينقلب عليكم هذا في القدرة فانها قديمة والفعل ليس بقديم؟

قلنا: سيأتي جوابه في أحكام الارادة فيما يقع الفعل به وهذا الوصف مما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه ولسنا نعنى بالقدرة إلا هذه الصفة وقد أثبتناها فلنذكر أحكامها ومن حكمها أنها متعلقة بجميع المقدورات وأعنى بالقدورات الممكنات كلها التي لا نهاية لها ويخفى أن الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية إذاً للمقدورات ونعنى بقولنا لا نهاية للمكنات أن خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهى إلى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده فلامكان مستمر أبداً والقدرة واسعة لجميع ذلك وبرهان هذه الدعوى وهي عموم تعلق القدرة أنه ظهر أن صانع كل العالم واحد فاما أن يكون له بازاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فتثبت قدرة متعددة لا نهاية لها وهو محال كما سبق في أبطال دورات لا نهاية لها وأما أن تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر والاعراض مع اختلافها لأمر تشترك فيه ولا يشترك في أمر سوى الامكان فيلزم منه أن كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة.

وبالجملة إذا صدرت منه للجواهر والأعراض استحال أن يصدر منه أمثالها فان القدرة على الشيء قدرة على مثله إذ لم يمتنع التعدد في المقدور لنسبته إلى الحركات كلها والألوان كلها على وتيرة واحدة فتصلح لخلو حركة بعد حركة على الدوام وكذا لون بعد لون وجوهر بعد جوهر وهكذا هو الذي عنيناه بقولنا ان قدرته تعالة متعلقة بكل ممكن فان الامكان لا ينحصر في عدد ومناسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون عدد ولا يمكن أن يشار إلى حركة فيقال أنها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع أنها تعلقت بمثلها إذ بالضرورة تعلم أن ما وجب الشيء وجب لمثله ويتشعب عن هذا ثلاثة فروع الأول أن قال قائل هل تقولون أن خلاف المعلوم مقدور.

قلنا: هذا مما اختلف فيه ولا يتصور الخلاف فيه إذا حقق وأزيل

تعقيدا لألفاظ وبيانه أنه قد ثبت أن كل ممكن مقدور وأن المحال ليس بمقدور بانظر أن خلاف المعلوم محال أو ممكن ولا تعرف ذلك إلا إذا عرفت معنى المحال والممكن وحصلت حقيقتها وإلا فان تساهلت في النظر ربما صدق على خلاف المعلوم أنه محال وأنه ممكن وأنه ليس بمحال فاذا صدق أنه محال وأنه ليس بمحال والنقيضان لا يصدقان معاً.

فأعلم أن تحت اللفظ اجمالا وانما ينكشف لك ذلك بما أقوله وهو أن العالم مثلا يصدق عليه أنه واجب وأنه محال وأنه ممكن. أما كونه واجباً فمن حيث أنه إذا فرضت ارادة القديم موجودة وجوداً واجباً كان المراد أيضاً واجباً بالضرورة لاجائزاً إذ يستحيل عدم المراد مع تحقيق الارادة القديمة.

وأما كونه محالاً فهو أنه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجاده فيكون لا محالة حدوثه محالا إذ يؤدي إلى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف أنه محال.

وأما كونه ممكناً فهو أن تنظر إلى ذاته فقط ولا تعتبر معه لا وجود الارادة ولا عدمها فيكون له وصف الامكان فاذاً الاعتبارات ثلاثة:

الأول: أن يشترط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب.

الثاني: أن يعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال.

الثالث: أن تقطع الالتفات عن الارادة والسبب فلا تعتبر وجوده ولا عدمه ونجرد النظر إلى ذات العالم فيبقى له بهذا الاعتبار الأمر الثالث وهو الامكان ونعني به أنه ممكن لذاته أي إذا لم نشترط غير ذاته كان ممكنا فظهر منه أنه يجوز أن يكون الشيء الواحد ممكنا محالا ولكن

ممكنا باعتبار ذاته محالا باعتبار غيره ولا يجوز أن يكون ممكنا لذاته فهما متناقضان فنرجع إلى خلاف المعلوم.

فنقول إذا سبق في علم الله تعالى إماتة زيد صبيحة يوم السبت مثلا فنقول خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن أم ليس بممكن فالحق فيه أنه ممكن ومحال أي هو ممكن باعتبار ذاته أن قطع الالتفات إلى غيره ومحال لغيره لا لذاته وذلك إذا اعتبر معه الالتفاف إلى تعلق ذاتها وهو ذات العلم إذ ينقلب ومحال أن ينقلب جهلا فبان أنه ممكن لذاته محال للزوم استحالة غيره.

فإذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدورة لم نرد به إلا أن الحياة من حيث أنها حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد والبياض وقدره الله تعالى من حيث أنها قدرة لا تنبو عن التعلق بخلق الحياة ولا تتقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا سبب في ذات القدرة وهذان أمران يستحيل انكارهما أعنى نفي القصور عن ذات القدرة وثبوت الإمكان لذات الحياة من حيث أنها حياة فقط من غير التفات إلى غيرها والخصم إذا قال غير مقدور على معنى أو وجوده يؤدي إلى استحالة فهو صادق في هذا المعنى فانا لسنا ننكره ويبقى النظر في اللفظ هل هو صواب من حيث اللغة في اطلاق هذا الاسم عليه أو سلبه ولا يخفى أن الصواب إطلاق اللفظ فان الناس يقولون فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن ويقولون إن له في كل وقت قدرة على الضدين ويعلمون أن الجاري في علم الله تعالى وقوع احداهما فالاطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضروري لا سبيل إلى جحده.

إن قال قائل: إذا أدعيتم عموم القدرة في تعلقها بالممكنات فما قولكم في مقدورات الحيوان وسائر الأحياء من المخلوقات أهي مقدورة

لله تعالى أم لا. فإن قلتم ليست مقدورة فقد نقضتم قولكم ان تعلق القدرو عام وأن قلتم أنها مقدورة له لزمكم اثبات مقدور بين قادرين وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوان قادر أنهو مناكرة للضرورة ومجاحدة لمطالبات الشريعة إذ تستحيل المطالبة بما لاقدرة علية عليه ويستحيل أن يقول الله لعبده ينبغي أن يتعاطى ما هو مقدور لى وأنا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه.

فنقول: في الانفصال قد تحزب الناس في هذا أحزابا فذهبت المجبرة إلى انكار قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها أيضاً استحالة تكاليف الشرع وذهبت المعتزلة إلى انكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والأنس والشياطين وزعمت أن جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليها بنفى ولا ايجاد فلزمتها شناعتان عظيمتان:

أحداهما: إنكار ما أطبق عليه السلف رضى الله عنهم من أنه لا خالق إلا الله ولا مخترع سواه والثانية نسبة الاختراع والخلق إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان لوسئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي كما ينفصل من المهديذب إلى الثدى باختياره ويمتص والهرة كما ولدت تدب إلى ثدى أمها وهي مغمضة عينها والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالاً غريبة يتحير المهندسون في استدارتها وتوازى اضلاعها وتناسب ترتيبها وبالضرورة تعلم انفكاكها عن العلم بما يعجز المهندسون عن معرفته والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسبع ولا شكل آخر وذلك لتميز شكل المسدس بخاصية ودلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها وهو مبنى على أصول

أحدهما أن أحوى الأشكال وأوسعها الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجية عن الاستقامة.

والثاني: أن الأشكال المستديرة إذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لا محالة.

والثالث: أن أقرب الأشكال القليلة الأضلاع إلى المستديرة في الاحتواء هو شكل المسدس.

والرابع: أن كل الأشكال القريبة من المستديرة كالمسبع والمثمّن والمخمّس إذا وضعت جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة. وأما المربعة بانها متلاصقة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن أوساطها ولما كان النحل محتاجاً إلى شكل قريب من الدائر ليكن حاوياً لشخصه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجاً لضيق مكانه وكثرة عدد إلى أن لا يضيع موضعاً بفرج تتخلل بين البيوت ولا تتسع لأشخاصها ولم يكن في الأشكال مع خروجها عن النهاية شكل بقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراص والخلو عن بقاء الفرج بين أعدادها إلا المسدس فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها فليت شعرى أعرف النحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها أكثر عقلاء الأنس أم سخره لنيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط مجرى فتقدير الله تعالى يجرى عليه وفيه وهو لا يدريه ولا قدره له على الامتناع منه وان في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو أوردت منها طرفا لامتلأت الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله فتعسا للزائغين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة الظانين أنهم مساهمون الله تعالى في الخلق والاختراع وابداع مثل هذه العجائب والآيات هيهات هيهات ذلت

المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار الأرض والسموات فهذه أنواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة.

فانظر الآن إلى أهل السنة كيف وفقوا للسداد ورشحوا للإقتصاد في الاعتقاد فقالوا القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع افتحام هائل وإنما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب إلى قادرين فلا يبقى الا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا انما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد فان اختلف القدرتان واختلف وجه تعلقها فنوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبيّنه.

فإن قيل: فما الذي حملكم على اثبات مقدور بين قادرين؟

قلنا: البرهان القاطع على أن الحركة الاختيارية مفارقة للرعدة وان فرضت الرعدة مرادة للمر تعد ومطلوبة له أيضاً ولا مفارقة إلا بالقدرة ثم البرهان القاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو إذا ممكن فان لم تتعلق به قدرة الله تعالى فهو محال فانا نقول الحركة الاختيارية من حيث أنها حركة حادثة ممكنة مماثلة لحركة الرعدة فيستحيل أن تتعلق قدرة الله تعالى باحداهما وتقصر عن الأخرى، وهي مثلها بل يلزم عليه محال آخر وهو أن الله تعالى لو أراد تسكين يد العبد إذا أراد العبد تحريكها فلا يخلو، إما أن توجد الحركة والسكون جميعاً أو كلاهما لا يوجد فيؤدي إلى اجتماع الحركة والسكون أو إلى الخلو عنهما والخلو عنهما مع التناقض توجب بطلان القدرتين إذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الارادة وقبول المحل وان ظن الخصم أن مقدور الله تعالى يترجح لأن قدرته أقوى فهو محال لأن تعلق القدرة بحركة واحدة لا تفضل تعلق القدرة الأخرى بها إذ كانت فائدة القدرتين الاختراع وإنما قوته باقتداره على غيره واقتداره

على غيره غير مرجح في الحركة التي فيها الكلام إذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين أن تصير مخترعة بها والاختراع يتساوى فليس فيه أشد ولا أضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذاً الدليل القاطع على إثبات القدرتين ساقنا إلى إثبات مقدور بين قادرين.

فإن قيل: الدليل لا يسوق إلى محل لا يفهم وما ذكره تموه غير مفهوم.

قلنا: علينا تفهيمه وهو أنا نقول اختراع الله سبحانه وتعالى للحركة في يد العبد مقبول دون أن تكون الحركة مقدورة للعبد فمهما خلق معها قدره عليها كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعاً فخرج منه أنه منفرد بالاختراع وأن الحركة موجودة وأن المتحرك عليها قادر وبسبب كونه قادراً فارق حاله حال المر تعد فاندفعت الاشالات كلها وحاصله أن القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معا ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقا على من أوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور جميعاً بقدره الله تعالى سمي خالقا ومخترعا ولم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبدوان كان معه فلم يسم خالقا ولا مخترعا ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف فطلب له اسم الكسب تيمنا بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن وأما اسم الفعل فتردد في إطلاقه ولا مشاحة في الأسامي بعد فهم المعاني.

فإن قيل: الشأن فهم المعنى وماذكرتموه غير مفهوم فان القدرة المخلوقة الحادثة إن لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم إذ قدرة لا مقدور لها محال كعلم لا معلوم له وإن تعلقت به فلا يعقل تعلق القدرة والمقدور إلا من حيث التأثير والإيجاد وحصول المقدور به.

فالنسبة بين المقدورو القدرة نسبة المسبب إلى السبب وهو كونه به فاذا لم يكن به لم تكن علاقة فلم تكن قدرة إذ كل ما تعلق له فليس بقدرة إذاً القدرة من الصفات المتعلقة.

قلنا: هي متعلقة وقولكم ان التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الإرادة والعلم وان قلتم ان تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو أيضاً باطل فان القدرة عندكم تبقى اذا فرضت قبل الفعل هي متعلقة أم لا فان قلتم لا فهو محال وإن قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع المقدور بها إذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من إثبات نوع آخر من التعلق سوى الموقوع بها إذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق فقولكم إن تعلق القدرة به نمط واحد خطأ وكذلك القادرية القديمة عندهم فانها متعلقة بالعلم في الأزل وقبل خلق العالم فقولنا أنها متعلقة صادق وقولنا إن العالم واقع بها كاذب لأنه لم يقع بعد فلو كان عبارتين عن معنى واحد لصدق أحدهما حيث يصدق الآخر.

فإن قيل: معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور إذا وقع وقع بها.

قلنا: فليس هذا تعلقاً في الحال بل هو انتظار تعلق فينبغى أن يقال القدرة موجودة وهي صفة لا تعلق لها ولكن ينتظر لها تعلق إذا وقع المقدور بها وكذا القادرية ويلزم عليه محال وهو أن الصفة التي لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات وهو محال.

فإن قيل: معناه أنها متهيئة لوقوع المقدور بها.

قلنا: ولا معنى للتهيء إلا انتظار الوقوع وذلك لايوجب تعلقاً في الحال فكما عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير

واقع بها عقل عندنا أيضاً قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم إلا في قولنا انها وقعت بقدرة الله تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور وجود المقدور بها فمن أين يستدعي عدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعالى لافضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة إذ النسبة إذا لم تمتنع بعدم المقدور فكيف تمتنع بوجود المقدور وكيف ما فرض المقدور موجوداً أو معدوماً فلا بد من قدرة متعلقة لا مقدور لها في الحال.

فإن قيل: فقدرة لا يقع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة.

قلنا: إن عنيتم به أن الحالة التي يدركها الإنسان عند وجودها مثل ما يدركها عند العجز في الرعدة فهو مناكرة للضرورة وإن عنتيم أنها بمثابة العجز في أن المقدور لم يقع بها فهو صدق ولكن تسميته عجزاً خطأ وإن كان من حيث القصور إذا نسبت إلى قدرة الله تعالى ظن أنه مثل العجز وهذا كما أنه لو قيل القدرة قبل الفعل على أصلهم مساوية للعجز من حيث أن المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكراً من حيث إنها حالة مدركة يفارق إدراكها في النفس إدراك العجز فكذلك هذا ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من إثبات قدرتين متفاوتتين إحداهما أعلى والأخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت إلى الأعلى وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجه وبين أن تثبت ذلك الله سبحانه، وتعالى الله عما يقول الزائغون ولا تستريب أن كنت منصفاً في أن نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى بل لا يقال أولى لاستحالة ذلك في حق الله تعالى فهذا غاية ما يحتمله هذا المختصر من هذه المسألة.

فإن قال قائل: كيف تدعون عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث وأكثر

ما في العالم من الحركات وغيرها من متولدات يتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة اليد مثلا بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد والعقل ايضاً يدل عليه إذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله تعالى لجاز أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال وكذا في المتولدات مع انشعابها؟

فنقول: مالا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول فان كون المذهب مردوداً أو مقبولا بعد كونه معقولا والمعلوم عندنا من عبارة التولد أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الأم والنبات من بطن الأرض وهذا محال في الأعراض إذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حاو لأشياء حتى يرشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم إذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما معنى تولدها منها فلا بد من تفهيمه وإذا لم يكن هذا مفهوماً فقولكم إنه مشاهد حماقة إذ كونها حادثة معها مشاعد لا غير.

فاما كونها متولدة منها فغير مشاهد وقولكم انه لو كان بخلق الله تعالى لقدر على أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا هوس يضاهي قول القائل لو لم يكن العلم متولداً من الارادة لقدر على أن يخلق الارادة دون العلم أو العلم دون الحياة ولكن نقول المحال غير مقدور ووجود المشروط دون الشرط غير معقول والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر لحيز فراغ ذلك الحيز فإذا حرك الله تعالى اليد فلا بد أن يشغل بها حيزاً في جوارى الحيز الذي كانت فيه فما لم يفرغه كيف يشغله به ففراغه شرط اشتغاله باليد إذ لو تحرك ولم يفرغ الحيز من الماء بعدم الماء أو حركته لا جتمع جسمان

في حيز واحد وهو محال فكان خلو أحدهما شرطاً الآخر فتلازما فظن أن أحدهما متولد من الآخر وهو خطأ فاما اللازمات التي ليست شرطاً.

فعندنا يجوز أن تنفك عن الافتراق بما هو لازم لها بل لزومه بحكم طرد العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج فان كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج والمماسة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلا عن البرودة فإذاً ما يراه الخصم متولداً قسمان:

أحدهما: شرط فلا يتصور فيه إلا الاقتران: والثاني: ليس بشرط فيصور فيه غير الاقتران إذ أخرقت العادات.

فإن قال قائل: لم تدللوا على بطلان التولد ولكن أنكر تم فهمه وهو مفهوم فانا لا نريد به شرح الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج وانتقالها أو بخروجها من ذات البرودة بل نعنى به وجود موجود عقيب موجود وكونه موجوداً وحادثاً به فالحادث نسميه متولداً والذي به الحدوث نسميه مولداً وهذه التسمية مفهومة فما الذي يدل على بطلانه.

قلنا: إذا أقرر تم بذلك دل على بطلانه مادل على بطلان كون القدرة الحادثة موجودة فانا إذا أحلنا أن نقول حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا يخيل الحصول بما ليس بقدرة واستحالته راجعة إلى عموم تعلق القدرة وأن خروجه عن القدرة مبطل لعموم تعلقها وهو محال ثم هو موجب للعجز والتمانع كما سبق.

نعم على المعتزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا تحصى كقوهم إن النظر يولد العلم وتذكره لا يولده إلى غير ذلك مما لا

نطول بذكره فلا معنى للأطناب فيما هو مستغنى عنه وقد عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى وهو المستبد باختراعها وليس يقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدرة وذلك ما أردنا أن نبين من إثبات صفة القدرة الله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم.

الصفة الثانية:

العلم ندعى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة إلى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالماً وصفاته أن ثبت أنه عالم بغيره ومعلوم أنه عالم بغيره لأن ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب وذلك يدل على قدرته على ما سبق فان من رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالما بصنعة الكتابة كان سفيها في استرابته فاذاً قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره.

فإن قيل: فهل لمعلوماته نهاية؟ قلنا: لا فان الموجودات في الحال وأن كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية ونعلم أن الممكنات التي ليست بموجودة أنه سيوجدها فيعلم إذا مالا نهاية له بل لو اردنا أن نكثر على شيء واحد وجودها من النصب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها.

فإنا نقول مثلاً: ضعف الأثنين أربعة وضعف الأربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة عشر وهكذا نضعف ضعف الاثنين وضعف الضعف ولا يتناهى والانسان لا يعلم من مراتبها إلا ما يقدره بذهنه وسينقطع عمره ونبقى من التضعيفات مالا يتناهى فإذاً معرفة أضعاف أضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد كما سيأتي بيانه من بعد سائر الصفات.

الصفة الثالثة

الحياة

ندعى أنه تعالى حى وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالما قادراً فان كون العالم القادر حيا ضروري إذ لا يعنى بالحى الا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حيا وهذا واضح والنظر في صفة الحياة لا يطول.

الصفة الرابعة

الإرادة

ندعى أن الله تعالى مريد لأفعاله وبرهانه أن الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض إلا بمر جح ولا تكفى ذاته للترجيح لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة فما الذي خصص أحد الضدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك القدرة لا تكفى فيه إذ نسبة القدرة إلى الضدين واحدة وكذلك العلم لا يكفى خلافا للكعبي حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره.

فان كان الشيء ممكنا في نفسه مساويا للممكن الآخر الذي في مقابلته فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا يجعل أحد الممكنين مرجحا

على الآخر بل نعقل الممكنين ويعقل تساويهما والله سبحانه وتعالى يعلم أن وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكنا وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساويا له في الامكان لأن هذه الامكانات متساوية فحق العلم أن يتعلق بها كما هو عليه فان اقتضت صفة الارادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلة تعلق الارادة به فتكون الارادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الارادة لا كتفى به عن القدرة بل كان ذلك يكفي في وجود افعالنا حتى لا نحتاج إلى الارادة إذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال.

فإن قيل: وهذا انقلب عليكم في نفس الارادة فان القدرة كما لا تناسب أحد الضدين فالارادة القديمة أيضاً لا تتعين لأحد الضدين فاختصاصها بأحد الضدين ينبغي أن يكون بمخصص ويسلسل ذلك إلى غير نهاية إذ يقال الذات لا تكفي للحدوث إذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفى إذ لو كان للقدرة لما اختص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة إلى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة فما الذي خصص هذا الوقت فيحتاج إلى الإرادة.

فيقال: والإرادة لا تكفى فإن الإرادة القديمة عامة التعلق كالقدرة عامة فنسبتها إلى الأوقات واحدة ونسبتها إلى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلاً بدلاً عن السكون لأن الإعادة تعلقت بالحركة لا بالسكون.

فيقال: وهل كان يمكن أن يتعلق بالسكون.

فإن قيل: لا فهو محال، وإن قيل نعم فهما متساويان أعني الحركة والسكون في مناسبة الإرادة القديمة فما الذي أوجب تخصيص الإرادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج إلى مخصص ثم يلزم السؤال في

مخصص المخصص ويتسلسل إلى غير نهاية.

قلنا: هذا سؤال غير معقول حير عقول الفرق ولم يوفق للحق إلا أهل السنة فالناس فيه أربع فرق.

قائل يقول: إن العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالة وأنه ليس للذات صفة زائدة ألبتة، ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً وكانت نسبة العالم إليه كنسبة المعلول إلى العلة ونسبة النور إلى الشمس والظل إلى الشخص وهؤلاء هم الفلاسفة.

وقائل يقول: إن العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لإرادة حادثة حدثت له لا في محل فاقتضت حدوث العالم وهؤلاء هم المعتزلة.

وقائل يقول: حدث بارادة حادثة حدثت في ذاته وهؤلاء هم القائلون بكونه محلا للحوادث وقائل يقول: حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الإرادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث إرادة من غير تغير صفة القديم فانظر إلى الفرق وانسب مقام كل واحد إلى الآخر فانه لا ينفك فريق عن إشكال لا يمكن حله إلا إشكال أهل السنة فانه سريع الانحلال.

أما الفلاسفة فقد قالوا: بقدم العالم وهو محال لأن الفعل يستحيل أن يكون قديماً إذ معنى كونه فعلا أنه لم يكن ثم كان فان كان موجوداً مع الله أبداً فكيف يكون فعلا بل يلزم من ذلك دورات لانهاية لها على ما سبق وهو محال من وجوه ثم إنهم مع اقتحام هذا الإشكال لم يتخلصوا من أصل السؤال وهو أن الإرادة لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص لا قبله ولا بعده مع تساوي نسب الأوقات إلى الإرادة فانهم

إن تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات إذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت نقايضها ممكنة في العقل والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض، ومن أعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لهم عنه أمران أوردناهما في كتاب تهافت الفلاسفة ولا محيص لهم عنهما البتة.

أحدهما: أن حركات الأفلاك بعضها مشرقة أي من المشرق إلى المغرب وبعضها مغربية أي من مغرب الشمس إلى المشرق وكان عكس ذلك في الإمكان مساوياً له إذ الجهات في الحركات متساوية فكيف لزم من الذات القديمة أو من دورات الأفلاك وهي قديمة عندهم أن تتعين جهة عن جهة تقابلها وتساويها من كل وجه وهذا لا جواب عنه.

الثاني: أن الفلك الأقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع السماوات بطريق القهر في اليوم والليلة مرة واحدة يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي والقطب عبارة عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد.

فنقول: جرم الفلك الأقصى متشابه وما من نقطة إلا ويتصور أن تكون قطباً فما الذي أوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لا نهاية لها عندهم فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك إلا الإرادة وقد استوفينا تحقيق الالزامين في كتاب التهافت. وأما المعتزلة فقد اقتحموا أمرين شنيعين باطلين.

أحدهما: كون الباري تعالى مريداً بارادة حادثة لا في محل وإذا لم تكن الإرادة قائمة به فقول القائل إنه مريدها هجر من الكلام كقوله أنه مريد بإرادة قائمة بغيره.

والثاني: أن الإرادة لم حدثت في هذا الوقت على الخصوص فان كانت بإرادة أخرى فالسؤال في الإرادة الأخرى لازم ويتسلسل إلى غير نهاية وان كان لا بإرادة فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة فإن افتقار الحادث إلى إرادة لجوازه لا لكونه جسماً أو إسماً أو إرادة أو علماً والحادثات في هذا متساوية ثم لم يتخلصوا من الأشكال إذ يقال لهم لم حدثت إرادة في هذا الوقت على الخصوص، ولم حدثت إرادة الحركة دون إرادة السكون، فإن عندهم تحدث لكل حادث إرادة حادثة متعلقة بذلك الحادث فلم لم تحدث إرادة تتعلق بضده.

وأما الذين ذهبوا إلى حدوث الإرادة في ذاته تعالى لا متعلقة بذلك الحادث فقد دفعوا أحد الإشكالين وهو كونه مريداً بإرادة في غير ذاته ولكن زادوا إشكالا آخر وهو كونه محلا للحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الإشكال ولم يتخلصوا من السؤال.

وأما أهل الحق فانهم قالوا: أن الحادثات تحدث بإرادة قديمة تعلقت بها فميزتها عن أضدادها المماثلة لها وقول القائل أنه لما تعلقت بها وأضدادها مثلها في الإمكان هذا سؤال خطأ فإن الإرادة ليست إلا عبارة عن صفة شأنها تميز الشيء على مثله.

فقول القائل: لم ميزت الإرادة لشيء عن مثله كقول القائل: لم أوجب العلم انكشاف المعلوم فيقال لا معنى للعلم إلا ما أوجب انكشاف المعلوم فقول القائل لم أوجب الانكشاف كقوله لم كان العلم علماً ولم كان الممكن ممكناً والواجب واجباً وهذا محال لأن العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات فكذلك الإرادة وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله.

فقول القائل: لم ميزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الإرادة إرادة والقدرة قدرة هو محال وكل فريق مضطر إلى إثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله وليس ذلك إلا الإرادة فكان أقوم الفرق قيلا وأهداهم سبيلا من أثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعلقة بالأحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك وهذا مما لا يستغنى عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال والآن فكما تمهد القول في أصل الإرادة.

فأعلم أنها متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث أنه ظهر أن كل حادث فمخترع بقدرته وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور وتخصصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والعصية حوداث فهي إذاً لا محالة مراده فما شاء الله كان وما لم يشألم يكن فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد أهل السنة أجمعين وقد قامت عليه البراهين.

وأما المعتزلة فانهم يقولون: إن المعاصي كلها والشرور حادثة بغير إرادته بل هو كاره لها ومعلوم أن أكثر ما يجرى في العالم المعاصي فاذاً ما يكرهه أكثر مما يريده فهو إلى العجز والقصور أقرب بزعمهم تعالى رب العالمين عن قول الظالمين.

فان قيل: فكيف يأمر بما لا يريد وكيف يريد شيئاً وينهى عنه وكيف يريد الفجور والمعاصي والظلم والقبيح ومريد القبيح سفيه.

قلنا: إذا كشفنا عن حقيقة الأمر وبينا أنه مباين للإرادة وكشفنا عن القبيح والحسن وبينا أن ذلك يرجع إلى موافقة الأغراض ومخالفتها وهو سبحانه منزه عن الأغراض فاندفعت هذه الاشكالات وسيأتي ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

الصفة الخامسة والسادسة

السمع والبصر

ندعى أن صانع العالم سميع بصير ويدل عليه الشرع والعقل أما الشرع فيدل عليه آيات من القرآن كثيرة كقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[1] وكقول إبراهيم عليه السلام: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَالاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً﴾[2] ونعلم أن الدليل غير منقلب عليه في معبوده وأنه كان يعبد سميعاً بصيراً ولا يشاركه في الإلزام.

فإن قيل: إنما أريد به العلم.

قلنا: إنما تصرف ألفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الافهام إذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة في كونه سمعياً بصيراً بل يجب أن يكون كذلك فلا معنى للتحكم بانكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن.

فإن قيل: وجه استحالته أنه أن كان سمعه وبصره حادثين كان محلا للحوادث وهو محال وإن كانا قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم في الأزل والعالم معدوم والمعدم لا يرى.

قلنا: هذا السؤال يصدر عن معتزلى أو فلسفى أما المعتزلى فدفعه هين فانه سلم أنه يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الآن أن العالم كان

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٢) سورة مريم، الآية: ٤٢.

موجوداً قبل هذا فكيف علم في الأزل أنه يكون موجوداً وهو بعد لم يكن موجوداً فإن جاز إثبات صفة تكون عند وجود العالم علماً بأنه كائن وفعله بأنه سيكون وبعده بأنه كان وقبله بأنه سيكون وهو لا يتغير . عبر عنه بالعلم بالعالم والعلمية جاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرية وإن صدر من فلسفي فهو منكر لكونه عالماً بالحادثات المعينة الداخله في الماضي والحال والمستقبل فسبيلنا أن ننقل الكلام إلى العلم ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سنذكره ثم إذا أثبت ذلك في العلم قسنا عليه السمع والبصر.

وأما المسلك العقلي فهو أن نقول: معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر والسميع أكمل ممن لا يسمع فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق وهذان أصلان يوجبان الإقرار بصحة دعوانا ففي أيهما النزاع.

فإن قيل: النزاع في قولكم واجب أن يكون الخالق أكمل من المخلوق.

قلنا: هذا مما يجب الاعتراف به شرعاً وعقلاً والأمة والعقلاء مجمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقده ومن اتسع عقله لقبول قادر بقدر على اختراع ما هو أعلى وأشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية وانطلق لسانه بما ينبو عن قبوله قلبه إن كان يفهم ما يقوله ولهذا لا نرى عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد.

فإن قيل: النزاع في الأصل الثاني، وهو قولكم إن الصير أكمل وأن لسمع والبصر كمال.

قلنا: هذا أيضاً مدرك ببديهة العقل فإن العلم كمال والسمع والبصر

كمال ثان للعلم فانا بينا أنه استكمال للعلم والتخيل ومن علم شيئاً ولم يره ثم رآه استفاد مزيد كشف وكمال فكيف يقال أن ذلك حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق أو يقال إن ذلك ليس بكمال فإن لم يكم كمالا فهو نقص أو لا هو نقص ولا هو نقص ولا هو كمال وجميع هذه الأقسام محال فظهر أن الحق ما ذكرناه.

فإن قيل: هذا يلزمكم في الإدراك الحاصل بالشم والذوق واللمس لأن فقدها نقصان ووجودها كمال في الإدراك فليس كما علم من علم الرائحة ككمال علم من أدرك بالشم وكذلك بالذوق فأين العلم بالطعوم من إدراكها بالذوق.

والجواب: أن المحقيقين من أهل العلم صرحوا باثبات أنواع الإدراكات مع السمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الإدراك دون الأسباب التي هي مقترنة بها في العادة من المماسة والملاقاة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا إدراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر وفي طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا إطلاق غيره.

وأما ما هو نقصان في الإدراك فلا يجوز في حقه تعالى البتة.

فإن قيل: يجر هذا إلى إثبات التلذذ والتألم فالخدر الذي لا يتألم بالضرب ناقص والعنين الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغى أن تثبت في حقه شهوة.

قلنا: هذه الأمور تدل على الحدوث وهي في أنفسها إذا بحث عنها نقصانات وهي محوجة إلى أمور توجب الحدوث فالألم نقصان ثم هو محوج إلى سبب هو ضرب والضرب مماسة تجري بين الأجسام واللذة

ترجع إلى زوال الألم إذا حققت أو ترجع إلى دوك ما هو محتاج إليه ومشتاق إليه والشوق والحاجة نقصان فالموقوف على النقصان ناقص ومعنى الشهوة طلب الشيء الملائم ولا طلب إلا عند فقد المطلوب ولا لذة إلا عند نيل ما ليس بموجود وكل ما هو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس بقوته شيء حتى يكون مطلبه مشتهياً وبنيله ملتذاً فلم تتصور هذه الأمور في حقه تعالى.

وإذا قيل: إن فقد التألم والإحساس بالضرب نقصان في حق الخدر وإنَّ إدراكه كمال وأن سقوط الشهوة من معدنه نقصان وثبوتها كمال أريد به أنه كمال بالإضافة إلى ضده الذي هو مهلك في حقه فصار كمالا بالإضافة إلى الهلاك لأن النقصان خير من الهلاك فهو إذاً ليس كمالا في ذاته بخلاف العلم وهذه الإدراكات.

الصفة السابعة

الكلام

ندعى أن صانع العالم متكلم كما أجمع عليه المسلمون واعلم أن من أراد إثبات الكلام بأن العقل يقضى بجواز كون الخلق مرددين تحت الأمر والنهى وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند إلى صفة واجبة في الخالق فهو في شطط إذ يقال له: إن أردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق التي يتصور منهم الكلام فمسلم وإن أردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد أخذت محل النزاع مسلماً في نفس الدليل وهو غير مسلم.

ومن أراد إثبات الكلام بالإجماع أو بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسف لأن الاجماع يستند إلى قول الرسول عليه السلام ومن أنكر كون الباري متكلما فبالضرورة ينكر تصور الرسول إذ معنى الرسول المبلغ الرسول المرسل. فان لم يكن الكلام متصوراً في حق من أدعى أنه مرسل كيف يتصور الرسول ومن قال أنا رسول الأرض أو رسول الجبل إليكم فلا يصغى إليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والأرض ولله المثل الأعلى ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى استحال منه أن يصدق الرسول إذ المكذب بالكلام لا بد أن يكذب بتبليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ فلعل لأقوم منهج ثالث وهو الذي سلكناه في إثبات السمع والبصر في أن الكلام للحى إما أن يقال هو كمال أو يقال هو نقص أو يقال لا هو نقص ولا هو كمال وباطل أن يقال هو نقص أو هو لا نقص ولا كمال

فثبت بالضرورة أنه كمال وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الأولى كما سبق.

فإن قيل: الكلام الذي جعلتموه منشأ نظركم هو كلام الخلق وذلك إما أن يراد به الأصوات والحروف أو يراد به القدرة على إيجاد الأصوات والحروف في نفس القادر أو يراد به معنى ثالث سواهما، فإن أريد به الأصوات والحروف فهي حوداث ومن الحوادث ما هي كمالات في حقنا ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله سبحانه وتعالى وإن قام بغيره لم يكن هو متكلمابة بل كان المتكلم به المحل الذي قام به وإن أريد به القدرة على خلق الأصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكلما باعتبار قدرته على خلق الأصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه والله تعالى قادر على خلق الأصوات فله كمال القدرة ولكن لا يكون متكلما به إلا إذا خلق الصوت في نفسه وهو محال إذ يصير به محلا للحوادث فاستحال أن يكون متكلما وإن أريد بالكلام أمر ثالث فليس بمفهوم وإثبات مالا يفهم محال.

قلنا هذا التقسيم صحيح والسؤال في جميع أقسامه معترف به إلا في إنكارالقسم الثالث فانا معترفون باستحالة قيام الأصوات بذاته وباستحالة كونه متكلماً بهذا الإعتبار ولكنا نقول الإنسان يسمى متكلماً باعتبارين أحدهما بالصوت والحرف والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدوث ونحن لا نثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس وكلام النفس لا سبيل إلى إنكاره في حق الإنسان زائداً على القدرة والصوت حتى يقول الإنسان زورت البارحة في نفسي كلاماً ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد أن ينطق به ويقول الشاعر:

لاَ يَعْجبنَّـكَ مَـنْ أُثِيـرَ خَطُّـهُ حَتَّـى يكُـونَ مَـع الكَـلاَمِ أَصَيْـلا
إنَّ الكَـلاَمَ لَفِـي الفُـؤَادِ وَإنَّمـا جُعِـلَ اللِسَـانُ عَلَـىٰ الفُـؤَادِ دَلِيـلاَ

وما ينطق به الشعراء يدل على أنه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها فكيف ينكر.

فإن قيل: كلام النفس بهذا التأويل معترف به ولكنه ليس خارجاً عن العلوم والادراكات وليس جنساً برأسه ألبتة ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس هو العلم بنظم الألفاظ والعبارات وتأليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص فليس في القلب إلا معاني معلومة وهي العلوم وألفاظ مسموعة وهي معلومة بالسماع وهو أيضاً علم معلوم اللفظ وينضاف إليه تأليف المعاني والألفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى فكراً وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة. فإن أثبتم في النفس شيئاً سوى نفس الفكر الذي هو ترتيب الألفاظ والمعاني وتأليفها وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها وسوى العلم بالمعاني مفترقها ومجموعها وسوى العلم بالألفاظ المرتبة من الحروف مفترقها ومجموعها فقد أثبتم أمراً منكراً لا نعرفه وأيضاحه أن الكلام أما أمر أو أنهى أو خبر أو استنجار. أما الخبر فلفظ يدل على علم نفس المخبر فمن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك كالضرب مثلاً فإنه معنى معلوم يدرك بالحس ولفظ الضرب الذي هو مؤلف من الضاد والراء والباء الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي معرفة أخرى فكان له قدرة على اكتساب هذه الأصوات بلسانه وكانت له إرادة للدلالة وإرادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم يفتقر إلى أمر زائد على هذه الأمور فكل أمر قدر تموه سوى هذا فنحن نقدر نفيه ويتم مع ذلك قولك ضرب ويكون خبراً وكلاماً. وأما الاستخبار فهو دلالة

على أن في النفس طلب معرفة.

وأما الأمر فهو دلالة على أن النفس طلب فعل المأمور وعلى هذا يقاس النهي وسائر الأقسام من الكلام ولا يعقل أمر آخر خارج عن هذا وهذه الجملة فبعضها محال عليه كالأصوات وبعضها موجودة لله كالارادة والعلم والقدرة وأما ما عدا هذا فغير مفهوم.

والجواب: أن الكلام الذي نريده معنى زائد على هذه الجملة ولنذكره في قسم واحد من أقسام الكلام وهو الأمر حتى لا يطول الكلام.

فنقول: قول السيد لغلامه قم لفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام وليس ذلك شيئاً مما ذكر تموه ولا حاجة إلى الإطناب في التقسيمات وإنما يتوهم رده ما أراد إلى الأمر أو إلى إرادة الدلالة ومحال أن يقال إنه إرادة الدلالة لأن الدلالة تستدعي مدلولا والمدلول غير الدليل وغير إرادة الدلالة ومحال أن يقال إنه إرادة الآمر لأنه قد يأمر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه كالذي يعتذر عند السلطان الهام بقتله توبيخاً له على ضرب غلامه بأنه إنما ضربه لعصيانه وآيته أنه يأمره بين يدي الملك فيعصيه فإذا أراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدي الملك قم فاني عازم عليك بأمر جزم لا عذر لك فيه لا يريد أن يقوم فهو في هذا الوقت آمر بالقيام قطعاً وهو غير مريد للقيام قطعاً فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الأمر عليه هو الكلام وهو غير إرادة القيام وهذا واضح عند المنصف.

فإن قيل: هذا الشخص ليس بآمر على الحقيقة ولكنه موهم أنه آمر.

قلنا: هذا باطل من وجهين.

أحدهما: أنه لو لم يكن آمراً لما تمهد عذره عن الملك ولقيل له أنه في هذا الوقت لا يتصور منك الأمر لأن الأمر هو طلب الامتثال ويستحيل أن تريد الآن الامتثال وهو سبب هلاكك فكيف تطمع في أن تحتج بمعصيتك لأمرك وأنت عاجز عن أمره إذ أنت عاجز عن إرادة ما فيه هلاكك وفي امتثاله هلاكك ولا شك في أنه قادر على الاحتجاج وأن حجته قائمة وممهدة لعذره وحجته بمعصية الأمر فلو تصور الأمر مع تحقيق كراهته الامتثال لما تصور احتجاج السيد بذلك ألبتة وهذا قاطع في نفسه لمن تأمله.

الثاني: هو أن الرجل لو حكى الواقعة للمفتيين وحلف بالطلاق الثلاث أبى أمرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب الملك فعصى لافتى كل مسلم بأن طلاقه غير واقع وليس للمفتى أن يقول أنا أعلم أنه يستحيل أن تريد في مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سبب هلاكك والأمر هو إرادة الامتثال فإذا ما أمرت هذا لو قاله المفتى فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف الغطاء ولاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زائداً على ما عداه من المعاني ونحن نسمي ذلك كلاماً وهو جنس مخالف للعلوم والإرادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فإنه نوع كلام فإذا هو المعنى بالكلام القديم.

وأما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وإن كانت دلالته ذاتية كالعلم فانه حادث ويدل على صانع قديم فمن أين يبعد أن تدل حروف حادثة على صفة قديمة مع أن هذه دلالة بالإصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقاً زل عن ذهن أكثر الضعفاء فلم يثبتوا إلا حروفاً وأصواتاً ويتوجه لهم على هذا المذهب أسئلة واستبعادات نشير إلى بعضها ليستدل بها على طريق

الدفع في غيرها:

[الأستبعاد الأول][1] : قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى أسمع صوتاً وحرفاً فإن قلتم ذلك فإذ لم يسمع كلام الله فإن كلام الله ليس بحرف وإن لم يسمع حرفاً ولا صوتاً فكيف يسمع ماليس بحرف ولا صوت.

قلنا: سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف وأنه ماذا يطلب به وبماذا يمكن جوابه فلتفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال فنقول السمع نوع إدراك فقول القائل كيف سمع قول القائل كيف أدركت بحاسة الذوق حلاوة السكر وهذا السؤال لا سبيل إلى شفائه إلا بوجهين:

أحدهما: أن نسلم سكراً إلى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته فنقول أدركت أنا كما أدركته أنت الآن وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام.

والثاني: أن يتعذر ذلك إما لفقد السكر أو لعدم الذوق في السائل للسكر فنقول أدركت طعمه كما أدركت أنت حلاوة العسل فيكون هذا جواباً صواباً من وجه وخطأ من وجه، أما وجه كونه صواباً فإنه تعريف بشيء يشبه المسؤل عنه من وجه.

وإن كان لا يشبه من كل الوجوه وهو أصل الحلاوة وفإن طعم العسل يخالف طعم السكر وإن قاربه من بعض الوجوه هو أصل الحلاوة وهذا غاية الممكن فإن لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء أصلا تعذر جوابه

---

(١) ساقطة من المطبوعة.

وتفهيم ما سأل عنه وكان كالعنين يسأل عن لذة الجماع وقط ما أدركه فيمتنع تفهيمه إلا أن نشبه له الحالة التي يدركها المجامع بلذة الأكل فيكون خطأ من وجه إذ لذة الجماع والحالة التي يدركها المجامع لا تساوي الحالة التي يدركها الآكل إلا من حيث أن عموم اللذة قد شملها فإن لم يكن قد التذ بشيء قط تعذر أصل الجواب وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال إلا بأن نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فإن ذلك من خصائص الكليم عليه السلام فنحن لا نقدر على إسماعه أو تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى فإن كل مسموعاته التي ألفها أصوات والأصوات لا تشبه ما ليس بأصوات فيتعذر تفهيمه بل الأصم لو سأل وقال كيف تسمعون أنتم الأصوات وهو ما سمع قط صوتاً لم نقدر على جوابه فإنا إن قلنا كما ندرك أنت المبصرات فهو إدراك في الأذن كادراك البصر في العين كان هذا خطأ.

فإن إدراك الأصوات لا يشبه إبصار الألوان فدل أن هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الأرباب في الآخرة كان جوابه محالا لا محالة لأنه يسأل عن كيفية مالا كيفية له إذ معنى قول القائل كيف هو أي مثل أي شيء هو مما عرفناه. فإن كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء مما عرفه. كان الجواب محالاً ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى فكذلك تعذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل ينبغي أن يعتقدأن كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء كما أن ذاته ذات قديمه ليس كمثلها شيء وكما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الأجسام والأعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سماعاً يخالف الحروف والأصوات ولا يشبهها.

الاستبعاد الثاني: أن يقال كلام الله سبحانه حال في المصاحف أم لا فإن كان حالا فكيف حل القديم في الحادث فإن قلتم لا فهو خلاف

الإجماع إذ احترام المصحف مجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك إلا لأن فيه كلام الله تعالى.

فنقول: كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالألسنة وأما الكاغدو الحبر والكتابة والحروف والأصوات كلها حادثة لأنها أجسام وأعراض في أجسام فكل ذلك حادث. وإن قلنا أنه مكتوب في المصحف أعني صفة كلامة تعالى القديم لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة فيه إذ لو حلت فيه لا حترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسان لاحترق لسانه فالنار جسم حار وعليه دلالة هي الأصوات المقطعة تقطيعاً يحصل منه النون والألف والراء فالحار المحرق ذات المدلول عليه لا نفس الدلالة فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذات الدليل والحروف أدلة وللآدلة حرمة إذ جعل الشرع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف لأن فيه دلالة على صفة الله تعالى.

الاستبعاد الثالث: أن القرآن كلام الله تعالى أم لا. فإن قلتم لا فقد خرفتم الاجماع وإن قلتم نعم فما هو سوى الحروف والأصوات ومعلوم أن قراءة القارىء هي الحروف والأصوات. فنقول هاهنا ثلاثة ألفاظ قراءة مقروء وقرآن. أما المقروء فهو كلام الله تعالى أعني صفته القديمة القائمة بذاته وأما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل القارىء الذي كان ابتدأه بعد أن كان تاركاً له ولا معنى للحادث إلا أنه ابتدى بعد أن لم يكن فان كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث والمخلوق ولكن نقول القراءة فعل ابتدأه القارىء بعد أن لم يكن يفعله وهو محسوس.

وأما القرآن فقد يطلق ويراد به المقروء فإن أريد به ذلك فهو قديم

غير مخلوق وهو الذي أراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق أي المقروء بالألسنة وإن أريد به القراءة التي هي فعل القارىء ففعل القارىء لا يسبق وجود القارىء وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ما أحدثته باختياري من الصوت وتقطيعه وكنت ساكتاً عنه قبله فهو قديم فلا ينبغي أن يخاطب ويكلف بل ينبغى أن يعلم المسكين أنه ليس يدري ما يقوله ولا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم معنى الحادث ولو علمهما لعلم أنه في نفسه إذا كان مخلوقاً كان ما يصدر عنه مخلوقاً وعلم أن القديم لا ينتقل إلى ذات حادثة فلنترك التطويل في الجليات فإن قول القائل بسم الله إن لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرآناً بل كان خطأ وإذا كان بعد غيره ومتأخراً عنه فكيف يكون قديماً ونحن نريد بالقديم مالا يتأخر عن غيره أصلا.

الاستبعاد الرابع: قولهم أجمعت الأمة على أن القرآن معجزة للرسول عليه السلام وأنه كلام الله تعالى فإنه سور وآيات ولها مقاطع ومفاتح وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاتح ويكف ينقسم بالسور والآيات وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام والمعجزة هي فعل خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديماً.

قلنا: أتنكرون أن لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء أم لا فإن اعترفتم به فكل ما أورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق أرادوا به المقروء وكل ما وصفوه به مما لا يحتمله القديم ككونه سورا وآيات ولها مقاطع ومفاتح أرادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قراءة وإذا صار الإسم مشتركاً أمتنع التناقض فالاجماع منعقد على أن لا قديم إلا الله

تعالى والله تعالى يقول: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالعُرْجُونِ القَدِيمِ﴾[1] ولكن نقول اسم القديم مشترك بين معنيين فإذا ثبت من وجه لم يستحل نفيه من وجه آخر فكذا يسمى القرآن وهو جواب عن كل مايوردونه من الإطلاقات المتناقضة فإن أنكروا كونه مشتركا.

فنقول: أما إطلاقه لإرادة المقروء فقد دل عليه كلام السلف رضى الله عنهم أن القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم بأنهم وأصواتهم وقراءتهم وأفعالهم مخلوقة وأما إطلاقه لارادة القراءة فقد قال الشاعر:

ضَحَّوْا بِأَشْمَطِ عِنْوانِ السُّجودِ بِهِ يُقَطِّـعُ اللَّيْـلَ تَسْبِيحَـاً وَقُـرْآنـاً

يعنى القراءة وقد قال رسول الله ﷺ: «ما أذن الله لشيء كإذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن»[2].

والترنم يكون بالقراءة وقال كافة السلف القرآن كلام الله غير مخلوق وقالوا القرآن معجزة وهي فعل الله تعالى إذ علموا أن القديم لا يكون معجزاً فبان أنه اسم مشترك ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضاً في هذه الاطلاقات.

الاستبعاد الخامس: أن يقال معلوم أنه لا مسموع الآن إلا الأصوات وكلام الله مسموع الآن بالاجماع وبدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ المُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾[3].

فنقول: إن كان الصوت المسموع للمشترك عند الاجارة هو كلام الله

---

(١) سورة يس، الآية ٣٩٤.

(٢) أخرجه الطيالسي وأبو يعلىٰ في مسنده.

(٣) سورة التوبة، الآية: ٦.

تعالى القديم القائم بذاته فأى الفضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كليما الله على المشركين وهم يسمعون ولا يتصور عن هذا جواب إلا أن نقول مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ومسموع المشرك أصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك أما في إسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات فإن الكلام هو كلام النفس تحقيقاً ولكن الألفاظ لدلالتها عليه أيضاً تسمى كلاماً كما تسمى علماً إذ يقال سمعت علم فلان وإنما نسمع كلامه الدال على علمه.

وأما في اسم المسوع فإن المفهوم المعلوم بسماع غيره قد يسمى مسموعاً كما يقال سمعت كلام الأمير على لسان رسوله ومعلوم أن كلام الأمير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال علة كلام الأمير فهذا ما أردنا أن نذكره في إيضاح مذاهب أهل السنة في كلام النفس المعدود من الغوامض وبقية أحكام الكلام نذكرها عند التعرض لأحكام الصفات.

القسم الثاني من هذا القطب

في أحكام الصفات عامة ما يشترك فيها أو يفترق وهي أربعة أحكام.

الحكم الأول:

أن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم وحى بحياة وقادر بقدرة وهكذا في جميع الصفات.

وذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى إنكار ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وإنما الدليل يدل على كونه عالما قادراً حيا لا على العلم والقدرة والحياة ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج إلى تكرير جميع الصفات وزعموا أن العلمية حال للذات وليست بصفة لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين إذ قالوا أنه مريد بارادة زائدة على الذات ومتكلم بكلام هو زائد على الذات إلا أن الإرادة يخلقها في غير محل والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم في الارادة.

وأما الكلام فإنهم قالوا إنّه متكلم بمعنى أنه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع أصوات منظمة إما في النوم وإما في اليقظة ولا يكون لتلك الأصوات وجود من خارج ألبتة بل في سمع النبي كما يرى النائم أشخاصاً لا وجود لها ولكن تحدث صورها في دماغه وكذلك يسمع أصواتاً لا وجود لها حتى أن الحاضر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهوله الصوت الهائل ويزعجه وينتبه خائفاً مذعوراً وزعموا أن

النبي إذا كان عالي الرتبة في النبوة وينتهي صفاء نفسه إلى أن يرى في اليقظة صوراً عجيبة ويسمع منها أصواتاً منظومة فيحفظها ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون وهذا المعنى عندهم برؤية الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة فلا يرى ذلك إلا في المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والغرض إثبات الصفات والبرهان القاطع هو أن من ساعد على أنه تعالى عالم فقد ساعد على أن له علماً فإن المفهوم من قولنا عالم هو من له علم واحد فإن العاقل يعقل ذاتاً ويعلقها على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل صفة وموصوفاً والصفة علم مثلاً وله عبارتان.

أحدهما: طويلة وهي أن نقول هذه الذات قد قام بها علم.

والأخرى وجزة أو جزت بالتصريف والاشتقاق وهي أن الذات عالمة كما نشاهد الانسان شخصاً ونشاهد فعلا ونشاهد دخوله رجله في النعل فله عبارة طويلة وهو أن نقول هذا الشخص رجله داخلة في نعله أو نقول هو متنعل ولا معنى لكونه متنعلا إلا أنه ذو نعل وما يظن من أن قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى عالمية هوس محض بل العلم هي الحالة فلا معنى لكونه عالما إلا كون الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهي العلم فقط ولكن من يأخذ المعاني من الألفاظ فلا بد أن يغلط.

فإذا تكررت الألفاظ بالاشتقاقات فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم أوردت هذا الغلط فلا ينبغي أن يعتر به وبهذا يبطل جميع ما قيل وطول من العلة والمعلول وبطلان ذلك جلي بأول العقل لمن لم يتكرر على سمعة ترديد تلك الألفاظ ومن علق ذلك بفهمه فلا يمكن نزوعه منه إلا بكلام طويل لا يحتمله هذا المختصر والحاصل هو أنا نقول للفلاسفة

والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجود وفيه إشارة إلى وجود وزيادة فإن قالوا لا فاذا كل من قال هو موجود عالم كانه قال هو موجود وهذا ظاهر الاستحالة وإذا كان في مفهومه زيادة فتلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود أم لا.

فإن قالوا لافهو محال إذ يخرج به عن أن يكون وصفاله وإن كان مختصاً بذاته فنحن لانعنى بالعلم إلاذلك وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجودالتي يحسن أن يشتق للموجود بسببه منه اسم العلم فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع إلى اللفظ وإن أردت إيراده على الفلاسفة.

قلت مفهوم قولنا قادر مفهوم قولنا عالم أو غيره فان كان هو ذلك بعينه فكأننا قلنا قادر قادر فإنه تكرار محض وإن كان غيره فإذا هو المراد فقد أثبتم مفهومين أحدهما يعبر عنه بالقدرة والآخر بالعلم ورجع الانكار إلى اللفظ.

فإن قيل: قولكم أمر مفهومه عين المفهوم من قولكم آمروناه ومخبر أو غيره، فإن كان عينه فهو تكرار مخص وإن كان غيره فليكن له كلام هو أمر وآخر هو نهى وآخر هو خبر وليكن خطاب كل شيء مفارقا لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم أنه عالم بالأعراض أهو عين مفهوم قولكم إنه عالم بالجواهر أو غيره فإن كان عينه فليكن الإنسان العالم بالجواهر عالما بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة لا نهاية لها، وإن كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لا نهاية لها وكذلك الكلا والقدرة والإرادة وكل صفة لا نهاية لمتعلقاتها ينبغى أن لا يكون لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فإن جاز أن تكون صفة واحدة تكون هي الأمر وهي النهي وهي الخبر وتنوب عن هذه

المختلفات جاز أن تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ثم إذا جاز ذلك جاز أن تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم ومن سائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة.

والجواب: أن تقول هذا السؤال يحرك قطباً عظيما من أشالات الصفات ولا يليق حلها بالمختصرات ولكن إذا سبق القلم إلى إيراده فلنرمز إلى مبدأ الطريق في حله وقد كاع عنه أكثر المحصلين وعدلوا إلى التمسك بالكتاب والإجماع وقالوا هذه الصفات قدر ورد الشرع بها إذ دل الشرع على العلم وفهم منه الواحد لا محالة والزائد على الواحد لم يرد فلا يعتقده وهذا لا يكاد يشفى فإنه قدورد بالأمر والنهى والخبر والتوراة والانجيل والقرآن فما المانع من أن يقال الأمر غير النهي والقرآن غير التوراة وقدورد بأنه تعالى يعلم السر، والعلانية، والظاهر، والباطن، والرطب، واليابس، وهلمَّ جرا إلى ما يشتمل القرآن عليه.

فلعل الجواب ما نشير إلى مطلع تحقيقه وهو أن كل فريق من العقلاء مضطر إلى أن يعترف بأن الدليل قد دل على أمر زائد على وجود ذات الصانع سبحانه وهو الذي يعبر عنه بأنه عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثة:

طرفان وواسطة والاقتصاد أقرب إلى السداد.

أما الطرفان: فاحدهما في التفريط وهو الاقتصار على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة.

الثاني طرف الأفراط وهو اثبات صفة لانهاية لآحادها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وهذا إسراف

لا يصير إليه إلا بعض المعتزلة وبعض الكرامية.

والرأي الثالث: هو القصد والوسط وهو أن يقال المختلفات لإختلافها درجات في التقارب والتباعد فرب شيئين مختلفين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجوهر والعرض ورب شيئين مختلفين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجوهر والعرض ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيهما وإنما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير التعلق فليس الاختلاف بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد آخر أو بياض آخر ولذلك إذا حددت العلم تجد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها.

فنقول الإقتصاد في الإعتقاد أن يقال كل اختلاف يرجع إلى تباين الذوات بأنفسها فلا يمكن أن يكفى الواحد منها وينوب عن المختلفات فوجب أن يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة وكذا الصمات والسبعة أن تكون الصفات غير الذات من حيث إن المبانية بين الذات الموصوفة وبين الصفة أشد من المباينة بين الصفتين.

وأما العلم بالشيء فلا يخالف إلا من جهة تعلقه بالمتعلق فلا يبعد أن تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية وهو أن لا يوجب تباين المتعلقات فيها تبايناً وتعدداً.

فإن قيل: فليس في هذا قطع دابر الإشكال لأنك إذااعترفت باختلاف ما يسبب اختلاف المتعلق فالإشكال قائم فما لك وللنظر في سبب الإختلاف بعد وجود الإختلاف .

فأقول غاية الناصر لمذهب معين أن يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره وقد حصل هذا على القطع إذ لا طريق إلا واحد من هذه الثلاث أو اختراع رابع لا يعقل وهذا الواحد إذا قويل بطرفيه المتقابلين له علم على القطع رجحانه وإذ لم يكن بد من اعتقاد ولا معتقد إلا هذه الثلاث وهذا أقرب الثلاث فيجب اعتقاده وإن بقي ما يحيك في الصدر من إشكال يلزم على هذا واللازم على غيره أعظم منه وتعليل الإشكال ممكن أما قطعه بالكلية والمنظور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن أفهام الخلق فهو أمر ممتنع إلابتطويل لا يحتمله الكتاب هذا هو الكلام العام.

وأما المعتزلة فإنّا نَخصهّم بالاستقراق بين القدرة والإرادة.

ونقول: لو جاز أن يكون قادرا بغير قدرة جاز أن يكون مريدا بغير إرادة لا فرقان بينهما لنفسه لكان مريد الجملة المرادات وهو محال لأن المتضادات يمكن إرادتها على البدل لا على الجمع وأما القدرة فيجوز أن تتعلق الضدين.

والجواب: أن نقول قولوا إنه مريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثات المرادات كما قلتم لنفسه ولا تتعلق قدرته إلا ببعض الحادثات فإنه جملة أفعال الحيوانات والمتولدات خارجة عن قدرته وإرادته جميعاً عندكم فإذا جاز في القدرة جاز في الارادة أيضاً.

وأما الفلاسفة فإنهم ناقضوا في الكلام وهو باطل من وجهين:

أحدهما قولهم إن الله تعالى متكلم مع أنهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الأصوات في الوجود وإنما يثبتون سماع الصوت بالحق في أذن النبي من غير صوت من خارج ولو جاز أن يكون ذلك بما يحدث في

دماغ غيره موصوفاً بأنه متكلم لجاز أن يكون موصوفاً بأنه مصوت ومتحرك لوجود الصوت والحركة في غير وذلك محال.

والثاني ما ذكروه رد للشرع كله فان ما يدركه النائم خيال لا حقيقة له فإذا رددت معركة النبي لكلام الله تعالى إلى التخيل الذي يشبه أضغاث أحلام فلا يثق به النبي ولا يكون ذلك علماً وبالجملة هؤلاء لا يعتقدون الدين والإسلام وإنما يتجملون باطلاق عبارات احترازا من السيف والكلام معهم في أصل الفعل وحدوث العالم والقدرة فلا تشتغل معهم بهذه التفصيلات.

فإن قيل: أتقولون إن صفات الله تعالى غير الله تعالى؟

قلنا: هذا خطأ فأنا إذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها إذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها من صفات الإلهية كما لا يقال الفقة غير الفقية ويد زيد غير زيد ويد النجار غير النجار لأن بعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل فلو قيل الفقه غير الإنسان فهو يجوز ولا تجوز أن يقال غير الفقيه فإن الإنسان لا يدل على صفة الفقه فلا جرم يجوز أن يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة كما يقال العرض القائم بالجوهر هو غير الجوهر على معنى أن مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جائز بشرطين.

أحدهما: أن لا يمنع الشرع من إطلاقه وهذا مختص بالله تعالى.

والثاني أن لا يفهم من الغير مالا يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالاضافات إليه فإنه أن فهم ذلك لم يكن أن يقال سواد زيد غير زيد لأنه

لا يوجد دون زيد فإذاً قد انكشف بهذا ما هو حظ المعنى وما هو حظ فلا معنى للتطويل في الجليات.

الحكم الثاني

ندعى أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان في محل أو لم يكن في محل وأما المعتزلة فانهم حكموا بأن الإرادة لا تقوم بذاته تعالى فإنها حادثة وليس هو محلا للحوداث ولا يقوم بمحل آخر لأنه يؤدي إلى أن يكون ذلك المحل هو المريد فهي توجد لا في محل وزعموا أن الكلاء لا يقوم بذاته لأنه حادث ولكن يقوم بجسم هو جماد حتى لا يكون هو المتكم به بل المتكلم به هو الله سبحانه.

أما البرهان على الصفات مينبغي أن تقوم بالذات فهو عند من فهم ما قدمناه مستغنى عنه فإن الدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه ذل بعده على أن الصانع تعالى بصفة كذا ولا نعني بأنه تعالى على صفة كذا إلا أنه تعالى على تلك الصفة ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا أن مفهوم قولنا عالم واحد بذاته تعالى علم واحد كمفهوم مريد قامت بذاته تعالى إرادة واحدة ومفهوم قولنا لم تقم بذاته إرادة وليس بمريد واحد فتسمية الذات مريدة بارادة لم تقم به كتسميته متحركا بحركة لم تقم به وإذا لم تقم الإرادة به فسواء كانت موجودة أو معدومة فقول لقائل أنه مريد لفظ خطأ لا معنى له وهكذا المتكلم فإنه متكلم باعتبار كونه محلا للكلام إذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام الكلام به ولا فرق بين قولنا ليس بمتكلم.

وقولنا لم يقم بذاته كلام كما هو في كونه مصوتا ومتحركا فإن صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لأنهما

عبارتان عن معنى واحد والعجب من قولهم أن الإرادة توجد لا في محل فإن جاز وجود صفة من الصفات لا في محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام فلم قالوا بخلق الأصوات لا في محل فلتخلق في غير محل وإن لم يعقل الصوت إلا في محل أنه عرض وصفة فكذا الإرادة ولو عكس هذا لقيل إنه خلق كلاما لا في محل وخلق إرادة في محل لكان العكس كالطرد ولكن لما كان أول مخلوقات يحتاج إلى الإرادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير محل الإرادة موجودا قبل الإرادة فإنه لا محل قبل الارادة إلا ذات الله تعالى ولم يجعلوه محلا للحوادث ومن جعله محلا للحودات أقرب حال منهم فإن استحالة وجود إرادة في غير محل واستحالة كونه مريداً بإرادة لا تقوم به واستحالة حدوث آرادة حادثة به بلا إرادة تدرك ببديهة العقل أو نظره الجلى فهذه ثلاثة استحالات جلية وأما استحالة كونه محلا للحوادث فلا يدرك إلا بنظر دقيق كما سنذكره.

الحكم الثالث

أن الصفات كلها قديمة فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلا للحوادث وهو محال أو كان يصف بصفة لا تقوم به وذلك أظهر كما سبق ولم يذهب أحد إلى حدوث الحياة والقدرة وإنما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الإرادة وفي الكلام ونحن نستدل على استحال كونه محلا للحوادث من ثلاثة أوجه:

الدليل الأول: أن كل حادث فهو جائز الوجود والقديم الأزلي واجب الوجود ولو تطرق الجواز إلى صفاته لكان ذلك مناقضاً لوجوب وجوده فإن الجواز والوجوب يتناقضان فكل ما هو واجب الذات فمن المحال أن يكون جائز الصفات وهذا واضح بنفسه.

[الدليل][1] الثاني: وهو الأقوى أنه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو إما أن يرتقي الوهم إلى حادث يستحيل قبله حادث أو لا يرتقى إليه بل كان حادثاً فيجوز أن يكون قبله حادث فإن لم يرتق الوهم إليه لزم جواز اتصافه بالحوادث أبدا ولزم منه حوادث لا أول لها وقد قام الدليل على استحالته وهذا القسم ما ذهب إليه أحد من العقلاء وإن ارتقى الوهم إلى حادث استحال قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لا تخلو إما أن تكون لذاته أو لزائد عليه وباطل أن يكون لزائد عليه فإن كل زائد بفرض ممكن تقدير عدمه فليزم منه تواصل الحوادث أبداً وهو محال فلم يبق إلا أن استحالته من حيث أن

---

(١) ساقطة من المطبوعة.

واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فإذا كان ذلك مستحيلاً في ذاته ازلا استحال أن ينقلب المحال جائزاً وينزل ذلك منزلة استحالته لقبول اللون أزلا فإن ذلك يبقى فيما لا يزال لأنه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء ولم يجز أن تتغير تلك الاستحالة إلى الجواز فكذلك سائر للحوادث.

فإن قيل هذا يبطل بحدوث العالم فإنه كان ممكناً قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقى إلى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه أزلا ولم يستحل على الجملة حدوثه.

قلنا: هذا الإلزام فاسد فانا لم نحل إثبات ذات تنبو عن قبول حادث لكونها واجبة الواجود ثم تنقلب إلى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بأنها قابلة للحدوث أو غير قابلة حتى ينقلب إلى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا نعم يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا للعالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث يطرأ عليها الحدوث بعد أن لم يكن فاما على أصلنا فغير لازم وإنما الذي نقوله في العالم أنه فعل وقدم الفعل محال لأن القديم لا يكون فعلاً.

الدليل الثالث: هو أنا نقول إذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك إما أن يتصف بعد ذلك الحادث أو بالإنفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد أو ذلك الإنفكاك إن كان قديماً استحال بطلانه وزواله لأن القديم لا يعدم وإن كان حادثاً كان قبله حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي إلى حوادث لا أول لها وهو محال يتضح ذلك بأن تفرض في صفة معينة كالكلام مثلا فان الكرامية قالوا إنه في الأزل متكلم على معنى أنه قادر على خلق الكلام في ذاته ومهما أحدث شيئاً في غير ذاته أحدث في ذاته قوله كن ولا بد أن يكون قبل إحداث هذا القول ساكتاً ويكون سكوته قديماً.

وإذا قال جهم يحدث في ذاته علماً فلا بد أن يكون قبله غافلا وتكون غفلته قديمة.

فنقول السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم.

فان قيل السكوت ليس بشيء إنما يرجع إلى عدم الكلام والغفلة ترجع إلى عدم العلم والجهل وأضداده فإذا وجد الكلام لم يبطل شيء إذ لم يكن شيء إلا الذات القديمة وهي باقية ولكن انضاف إليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فأما أن يقال انعدم شيء فلا ويتنزل ذلك منزلة وجود العالم فإنه يبطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه.

والواجب من وجهين:

أحدهما: أن قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الألوان وليس بلون والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال والدليل الذي دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا والخصوم في هذه المسألة معترفون بأن السكون وصف زائد على عدم الحركة فإن كل من يدعي أن السكون هو عدم الحركة لا يقدر على إثبات حدوث العالم فظهور الحركة بعد السكون إذا دل على حدوث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدوث المتكلم من غير فرق إذ المسلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معنى يضاد الكلام وكون الغفلة معنى يضاد العلم وهو أنا إذا أدركنا تفرقة بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة فإن الذات مدركة

على الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة إلى زوال أمر وحدوث أمر فإن الشيء لا يفارق نفسه فدل ذلـك على أن كل قابل للشيء فلا يخلو عنه أو عن ضده وهذا مطرد في الكلام وفي العلم ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فإن ذلك لا يوجب ذاتين فإنه لم تدرك في الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود بل ذات للعالم قبل الحدوث والقديم ذات قبل حدوث الكلام على علم وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام يعبر عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فهما وجهان مختلفان أدركت عليهما ذات مستمرة الوجود في الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكتاً كما أن له هيئة بكونه متكلما وكما له هيئة بكونه ساكتاً ومتحركا وأبيض وأسود.

وهذه الموازنة مطابقة لا مخرج منها.

الوجه الثاني: في الانفصال هو أن يسلم أيضاً أن السكوت ليس بمعنى وإنما يرجع ذلك إلى ذات منفكة عن الكلام فالانفكاك عن الكلام حال للمنفك لا محالة ينعدم بطريان الكلام فحال الانفكاك تسمى عدماً أو وجوداً أو صفة أو هيئة فقد انتفى الكلام والمنفى قديم، وقد ذكرنا أن القديم لا ينتفى سواء كان ذاتاً أو حالا أو صفة وليست الاستحالة لكونه ذاتاً فقط بل لكونه قديماً ولا يلزم عدم العالم فانه انتفى مع القدم لأن عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال الذات حتى يقدر تغيرها وتبدلها على الذات والفرق بينهما ظاهر.

فإن قيل الأعراض كثيرة والخصم لا يدعى كون الباري محل حدوث شيء منها كالألوان والآلام واللذات وغيرها وإنما الكلام في الصفات السبعة التي ذكرتموها ولا نزاع من جملها في الحياة والقدرة وإنما النزاع في ثلاثة: في القدرة والإرادة والعلم وفي معنى العلم السمع والبصر عند

من يثبتهما.

وهذه الصفات الثلاثة لا بدَّ أن تكون حادثة ثم يستحيل أن تقوم بغيره لأنه لا يكون متصفاً بها فيجب أن تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلا للحوادث.

أما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم إلى أنها علوم حادثة وذلك لأن الله تعالى الآن عالم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا وهو في الأزل إن كان عالماً بأنه كان قد وجد كان هذا جهلا لا علما وإذاً لم يكن عالماً بأنه قد وجد كان جهلاً لا علما وإذا لم يكن عالماً وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول في كل حادث، وأما الإرادة فلا بد من حدوثها فإنها لو كانت قديمة لكان المراد معها. فإن القدرة والإرادة مهما تمتا وارتفعت العوائق منها وجب حصول المراد فكيف يتأخر المراد عن الإرادة والقدرة من غير عائق فلهذا قالت المعتزلة بحدوث إرادة في غير محل وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه بأنه يخلق إيجاداً في ذاته عند وجود كل موجود هذا راجع إلى الإرادة.

أما الكلام فكيف يكون قديما وفيه إخبار عما مضى فكيف قال في الأزل ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ﴾[1] ولم يكن قد خلق نوحا بعد وكيف قال في الأزل لموسى ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[2] ولم يخلق بعد موسى فكيف أمر ونهى من غير مأمور ولا منهى وإذا كان ذلك محالا ثم علم بالضرورة أنه آمر وناه واستحال على ذلك في القدم علم قطعا أنه صار

---

(١) سورة نوح، الآية: ١

(٢) سورة طه، الآية: ١٢

وتتمتها: ﴿... إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾.

امراً ناهياً بعد أن لم يكن فلا معنى لكونه محلا للحوادث إلا هذا. والجواب أنا نقول مهما حللنا الشبهة في هذه الصفات للثلاثة انتهض منه دليل مستقل على إبطال كونه محلا للحوادث إذ لم يذهب إليه ذاهب إلا بسبب هذه الشبهة وإذا انكشف كان القول بها باطلا كالقول بأنه محل للألوان وغيرها مما لا يدل دليل على الاتصاف بها فنقول: الباري تعالى في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بأنه كائن وبعد العلم بأنه كان وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير وإنما المتغير أحوال العالم وإيضاحه بمثال وهو أنا إذا فرضنا للواحد منا علماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقى ولم يخلق له علم آخر عند طلوع الشمس فمحال هذا الشخص عند الطلوع أيكون عالماً بقدوم زيد أو غير عالم ومحال أن يكون غير عالم لأنه قدر بقاء العلم بالقدوم وعند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فيلزمه بالضرورة أن يكون عالما بالقدوم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد أن يكون عالما بأنه كان قد قدم والعلم الواحد أفاد الإحاطة بأنه سيكون وأنه كائن وأنه قد كان فهكذا ينبغي أن يفهم علم الله القديم الموجب بالإحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغي أن يقاس السمع والبصر فإن كان واحداً منهما صفة يتضح بها المرئى والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث أمر فيها وإنما الحادث المسموع المرئى والدليل القاطع على هذا هو أن الاختلاف بين الأحوال شيء واحد في انقسامه إلى الذي كان ويكون وهو كائن لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة.

ومعلوم أن العلم لا يتعدد بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة وإذا كان علم واحد يفيد الإحاطة بذوات مختلفة متباينة فمن أين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد إحاطة بأحوال ذات واحدة بالاضافة

إلى الماضي والمستقبل ولا شك أن جهماً ينفي النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت علوماً لا نهاية لها فيلزمه أن يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك في أحوال معلوم أو غير معلوم فإن لم يكن معلوما فهو محال لأنه حادث وإن جاز حادث لا يعلمه مع أنه في ذاته أولى بأن يكون متضحا له فبأن يجوز ألا يعلم الحوادث المباينة لذاته أولى وإن كان معلوما فإما أن يفتقر إلى علم آخر وكذلك العلم يفتقر إلى علوم أخر لا نهاية لها وذلك محال. وإما أن يعلم الحادث والعلم بالحادث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان أحدهما ذات والآخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم وتنزهه عن التغير وهذا لا مخرج منه.

فأما الارادة فقد ذكرنا أن حدوثها بغير إرادة أخرى محال وحدوثها بارادة يتسلسل إلى غير نهاية وأن تعلق الارادة القديمة بالأحداث غير محال ويستحيل أن تتعلق الارادة بالقديم فلم يكن العالم قديماً لأن ـــب بأحداثه لا بوجوده في القدم وقد سبق إيضاح ذلك

ـث الكرامي إذا قال يحدث في ذاته إيجاد في حال حدوث العالم فبذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت فيقال له وما الذي خصص الايجاد الحادث في ذاته بذلك الوقت فيحتاج إلى مخصص آخر فليزمهم في الإيجاد ما لزم المعتزلة في الإرادة الحادثة. ومن قال منهم إن ذلك الإيجاد هو قوله كن وهو صوت فهو محال من ثلاثة أوجه. أحدها استحالة قيام الصوت بذاته والآخر أن قوله كن حادث أيضاً فان حدث من غير أن يقول له كن فليحدث العالم من غير أن يقال له كن فإن افتقر قوله كن في أن يكون إلى قول آخر افتقر القول الآخر إلى ثالث والثالث

إلى الرابع ويتسلسل إلى غير نهاية ثم لا ينبغي أن يناظر من انتهى عقله إلى أن يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت قوله كن فيجتمع آلاف آلاف أصوات في كل لحظة ومعلوم أن النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي أن تكون النون بعد الكاف لأن الجمع بين الحرفين محال وإن جمع ولم يرتب لم يكن قولا مفهوماً ولا كلاماً وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يعقل في أوان واحد ألف ألف كاف كما لا يعقل الكاف والنون فهؤلاء حقهم أن يسترزقوا الله عقلا وهو أهم لهم من الاشتغال بالنظر.

إن قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم أو في حالة الوجود فإن كان في حالة العدم فالمعدوم لا يفهم الخطاب فكيف يمتثل بأن يتكون بقوله كن وإن كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله فقد انتهى ركاكة عقله إلى أن لا يفهم المعنى بقوله تعالى: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1] وأنه كناية عن نفاذ القدرة وكمالها حتى انجر بهم إلى هذه المخازي نعوذ بالله من الخزي والفضيحة يوم الفزع الأكبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف إذ ذاك ستر الله عن خبائث الجهال ويقال للجاهل الذي اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ اليَوْمَ حَدِيْدٌ﴾[2].

وأما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ ومن قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوْحَاً﴾ استبعاد مستنده تقديرهم

---

(١) سورة يس، لآية: ٨٢.
(٢) سورة ق، الآية: ٢٢.

الكلام صوتا وهو محال فيه وليس بمحال إذ فهم كلام النفس.

فإنا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن إرسال نوح العبارة عنه قبل إرساله إنا نرسله وبعد إرساله إنا أرسلنا واللفظ يختلف باختلاف الأحوال والمعنى القائم بذاته تعالى لا يختلف فإن حقيقته أنه خبر متعلق بمخبر ذلك الخبر هو إرسال نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الأحوال كما سبق في العلم وكذلك قوله: اخلع نعليك لفظة تدل على الأمر والأمر اقتضاء وطلب يقوم بذات الأمر وليس شرط قيامه به أن يكون المأمور موجودا ولكن يجوز أن يقوم بذاته قبل وجود المأمور فإذا وجد المأمور كان مأموراً بذلك الأقتضاء بعينه من غير تجدد اقتضاء آخر وكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده إذ يقدر في نفسه أن يقول لولده اطلب العلم وهذا الاقتضاء يتنجز في نفسه على تقدير الوجود فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الأب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع وقدر بقاء ذلك الاقتضاء على وجوده لعلم الإبن أنه مأمور من جهة الأب بطلب العلم في غير استئناف اقتضاء متجدد في النفس بل يبقى ذلك الاقتضاء نعم العادة جارية بأن الإبن لا يحدث له علم إلا بلفظ يدل على الاقتضاء الباطن فيكون قوله بلسانه اطلب العلم دلالة على الاقتضاء الذي في ذاته سواء حدث في الوقت أو كان قديماً بذاته قبل وجود ولده فهكذا ينبغي أن يفهم قيام الأمر بذات الله تعالى فتكون الألفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديماً ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المأمور بل تصور وجوده مهما كان المأمور مقدر الوجود فإن كان مستحيل الوجود ربما لا يتصور وجود الاقتضاء ممن يعلم استحالة وجوده.

فلذلك لا نقول إن الله تعالى يقوم بذاته اقتضاء فعل ممن يستحيل

وجوده بل ممن علم وجوده وذلك غير محال فإن قيل أفتقولون ان الله تعالى في الأزل آمر وناه.

فإن قلتم إنه آمر فكيف يكون أمراً لا مأموراً له وإن قلتم لا فقد صار آمراً بعد أن لم يكن.

قلنا: اختلف الأصحاب في جواب هذا والمختار أن نقول هذا نظر يتعلق أحد طرفيه بالمعنى والآخر باطلاق الاسم من حيث اللغة فأما حظ المعنى فقد انكشف وهو أن الاقتضاء القديم معقول وإن كان سابقاً على وجود المأمور كما في حق الولد ينبغي أن يقال اسم الأمر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده أم ينطلق عليه قبله وهذا أمر لفظي لا ينبغي للناظر أن يشتغل بأمثاله ولكن الحق أنه يجوز إطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قادراً قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادراً ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعي مقدوراً معلوماً لا موجوداً فكذلك الآمر يستدعي مأموراً معلوماً موجوداً والمعدوم معلوم الوجود قبل الوجود بل يستدعي الأمر مأموراً به كما يستدعي مأموراً ويستدعي أمراً أيضاً والمأمور به يكون معدوماً ولا يقال أنه كيف يكون أمراً من غير مأمور به بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس يشترط كونه موجوداً بل يشترط كونه معدوماً بل من أمر ولده على سبيل الوصية بأمر ثم توفى فأتى الولد بما أوصى به يقال امتثل أمر والده على سبيل الوصية بأمر ثم توفى فأتى الولد بما أوصى به يقال امتثل أمر والده والأمر معدوم والأمر في نفسه معدوم ونحن مع هذ نطلق اسم امتثال الأمر فإذا لم يستبعد كون المأمور ممتثلاً للأمر ولا وجود للأمر ولا للآمر ولم يستبعد كون الأمر أمراً قبل وجود المأمور به فمن أين يستدعي وجود المأمور فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعاً ولا نظر إلا فيهما فهذا ما أردنا أن نذكره في استحالة كونه محلا للحوادث إجمالا وتفصيلا.

الحكم الرابع

أن الأسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه أزلا وأبداً فهو في القدم كان حياً قادراً عالماً سميعاً بصيراً متكلماً وأما ما يشتق له من الأفعال كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا وهذا إذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه.

والقول الجامع: أن الأسامي الذي تسمى بها الله تعالى أربعة:

الأول ـ أن لا يدل إلا على ذاته وهذا صادق أزلا وأبداً.

الثاني ـ مايدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود غير مسبوق بعدم أزلا والباقي فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخراً وكالواحد فانه يدل على الوجود وسلب الشريك وكالغني فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا أيضاً يصدق أزلا وأبداً لأن ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم الذات على الدوام.

الثالث ـ ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع إلى هذه الصفات السبعة كالآمر والناهي والخبير ونظائره فذلك أيضاً يصدق عليه أزلا وأبداً عند من يعتقد قدم جميع الصفات.

الرابع ـ ما يدل على الوجود مع إضافة إلى فعل من أفعاله كالجواد والرزاق والخالق والمعز والمذل وأمثاله وهذا مختلف فيه فقال قوم هو صادق أزل إذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير وقال قوم لا

يصدق إذ لا خلق في الأزل فكيف خالقاً والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارماً وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما وهما بمعنيين مختلفين فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء في الكوز يسمى مروياً وعند الشرب يسمى مرويا وهما إطلاقان مختلفان.

فمعنى تسمية السيف في الغمد صارما أن الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الأزل فان الخلق إذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الأزل فهذا حظ المعنى فقد ظهر أن من قال أنه لا يصدق في الأزل هذا الاسم فهو فحق وأراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق في الأزل فهو محق وأراد به المعنى الأول وإذا كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف.

فهذا تمام ما أردنا ذكره في قطب الصفات وقد اشتمل على سبعة دعاوي وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات، واجتمع من الأحكام المشتركة بين الصفات أربعة أحكام فكان المجموع قريباً من عشرين دعوى هي أصول الدعاوي وإن كان تبنى كل دعوى على دعاوى بها يتوصل إلى إثباتها فلنشتغل بالقطب الثالث من الكتاب إن شاء الله تعالى.

القطب الثالث

في أفعال الله تعالى وجملة أفعال جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب وندعى في هذا القطب سبعة أمور:

ندعى أنه يجوز لله تعالى أن لا يكلف عباده، وأنه يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق، وأنه يجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية وأنه لا يجب رعاية الأصلح لهم، وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية وأن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع وأنه لا يجب على الله بعثة الرسل وأنه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالا بل أمكن إظهار صدقهم بالمعجزة وجملة هذه الدعاوى تنبنى على البحث عن المعنى الواجب والحسن والقبيح ولقد خاض الخائضون فيه وطولوا القول في أن العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب وإنما كثر الخبط لأنهم لم يحصلوا معنى هذه الألفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها وكيف تخاطب خصمان في أن العقل واجب أم غير واجب وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا متفقاً عليه بينهما.

فلنقدم البحث عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معنى ستة ألفاظ وهي الواجب والحسن والقبيح والعبث والسفه والحكمة فان هذه الألفاظ مشتركة ومثار الأغاليط إجمالها والوجه في أمثال هذه المباحث أن نطرح الألفاظ ونحصل المعاني في العقل بعبارات أخرى ثم نلتفت إلى الألفاظ المبحوث عنها، وننظر إلى تفاوت الاصطلاحات فيها.

فنقول أما الواجب فانه يطلق على فعل لا محالة ويطلق على القديم

أنه واجب وعلى الشمس إذا غربت أنها واجبة وليس يخفى من غرضنا وليس يخفى أن الفعل الذي لا يترجح فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه أولى من تركه لا يسمى واجباً وإن ترجح وكان أولى لا يسميه أيضاً بكل ترجيح بل لا بد من خصوص ترجيح ومعلوم أن الفعل قد يكون بحيث يعلم أنه سيعقب تركه ضرراً أو يتوهم وذلك الضرر إما عاجل في الدنيا وإما آجل في العاقبة وهو إما قريب محتمل وإما عظيم لا يطاق مثلة فانقسام الفعل ووجوه ترجحه لهذه الأقسام ثابت في العقل من غير لفظ فلنرجع إلى اللفظ فنقول معلوم أن مافيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجباً إذ العطشان إن إذ لم يبادر إلى شرب الماء تضرر تضرراً قريباً ولا يقال أن الشرب عليه واجب ومعلوم أن مالاضرر فيه أصلا ولكن في فعله فائدة لايسمى واجبا فان التجارة واكتساب المال والنوافل فيه فائدة ولا يسمى واجبا بل المخصوص باسم الواجب مافي تركه ضرر ظاهر فان كان ذلك في العاقبة أعني الآخرة وعرف بالشرع فنحن نسميه واجبا وان كان ذلك في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمى أيضا ذلك واجبا فان من لا يعتقد الشرع فقد يقول واجب على الجائع الذي يموت من الجوع أن يأكل إذا وجد الخبز ونعني بوجوب الأكل ترجح فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه ولسنا نحرم هذا الاصطلاح بالشرع فاصطلاحات مباحة لا حجر فيها للشرع ولا للعقل وإنما تمنع منه اللغة إذا لم يكن على وفق الموضوع المعروف فقد تحصلنا على معنيين للواجب ويرجع كلاهما إلى التعرض للضرر وكان أحدهما أعم لا يختص بالاخر والآخر أخص وهو اصطلاحي وقد يطلق الواجب بمعنى ثالث وهو الذي يؤدي عدم وقوعه إلى أمر محال كما يقال ما علم وقوعه فوقوعه واجب ومعناه أنه لم يقع يؤدي إلى أن ينقلب العلم جهلا وذلك محال فيكون معنى وجوبه أن ضده محال فليسم هذا المعنى الثالث الواجب.

وأما الحسن فحظ المعنى منه أن الفعل في حق الفاعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها أن توافقه أي تلائم غرضه.

والثاني أن ينافي غرضه.

والثالث أن لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض.

وهذا الانقسام ثابت في الفعل فالذي يوافق الفاعل يسمى حسناً في حقه ولا معنى لحسنه الا موافقته لغرضه والذي ينافي غرضه يسمى قبيحا ولا معنى لقبحه الا مافاته لعرضه والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عبثا لا فائدة فيه أصلا وفاعل العبث يسمى عابثا وربما يسمى سفيها وفاعل القبيح أعل الفعل الذي ينصر به يسمى سفيها واسم السفيه أصدق منه على العابث وهذا كله إذا لم يلتفت إلى غير الفاعل أو لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل.

فإن ارتبط بغير الفاعل وكان موافقا لغرضه سمي حسنا في حق من وافقه.

وان كان منافياً سمي قبيحاً.

وإن كان موافقاً لشخص دون شخص سمي في حق أحدهما حسنا وفي حق الآخر قبيحا.

إذا اسم [الحسن][1] والقبيح بالموافقة والمخالفة، وهما أمران اضافيان مختلفان بالأشخاص، ويختلف في حق شخص واحد بالأحوال ويختلف في حال واحد بالأعراض فرب فعل يوفق الشخص من وجه

---

(١) وردت في المطبوعة «الحقن» والصواب ماأثبت

ويخالفه من وجه فيكون محسنا من وجه قبيحا من وجه فمن لا ديانة له يستحسن الزنا بزوجة الغير ويعد الظفر بها نعمة ويستقبح فعل الذي يكشف عورته ويسميه غمازاً قبيح الفعل والمتدين لا يسميه محسنا حسن الفعل وكل بحسب غرضه يطلق اسم الحسن والقبيح بل يقل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع أعدائه ويستقبحه جميع أوليائه بل هذا القاتل موجود في الحسن المحسوس جار ففي الطباع ما خلق مائلا من الألوان الحسان إلى السمرة فصاحبه يستحسن الأسمر ويعشقه والذي خلق مائلا إلى البياض المشرب بالحمرة يستقبحه ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المستهتر به فهذا يتبين على القطع أن الحسن والقبيح عبارتان عن الخلق كلهم عن أمرين إضافيين يختلفان بالإضافات لا عن صفات الذرات التي لا تختلف بالإضافة فلا جرم جاز أن يكون الشيء حسناً في حق زيد قبيحاً في حق عمرو ولا يجوز أن يكون الشيء أسود في حق زيد أبيض في حق عمرو لما لم تكن الألوان من الأوصاف الإضافية فإذا فهمت المعنى فافهم أن الاصطلاح في لفظ الحسن أيضاً ثلاثة فقائل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلا كان أو آجلا وقائل يخصصه بما يوافق الغرض في الآخرة وهو الذي حسنه الشرع أي حث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح أصحابنا والقبيح قد يسمى بعض ما يقابل الحسن فالأول أعم وهذا أخص وبهذا الاصطلاح قد يسمى بعض من لا يتحاشا فعل الله تعالى قبيحاً إذا كان لا يوافق غرضهم ولذلك تراهم يسبون الفلك والدهر.

ويقولون خرف الفلك وما أقبح أفعاله ويعلمون أن الفاعل خالق الفلك ولذلك قال رسول الله ﷺ: «لَا تَسبُوا الدَّهر فإنَّ الله هُوَ الدَّهر»[1]

(١) أخرجه البخاري في [كتاب التفسير، باب: وما يهلكنا إلاّ الدهر، رقم:٤٥٤٩]

وفيه اصطلاح ثالث إذ يقال: فعل الله تعالى حسن كيف كان مع أنه لا غرض في حقه ويكون معناه أنه لا تبعة عليه فيه ولا لائمة وأنه فاعل في ملكه الذي لا يساهم فيه مايشاء.

وأما الحكمة فتطلق على معنيين:

أحدهما الإحاطة المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها.

والثاني: أن تضاف إليه القدرة على إيجاد الترتيب والنظام وإتقانه وإحكامه فيقال حكيم من الحكمة وهو نوع من العلم ويقال حكيم من الأحكام وهو نوع من الفعل فقد اتضح لك معنى هذه الألفاظ في الأصل ولكن هاهنا ثلاث غلطات للوهم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من إشكالات تغتر بها طوائف كثيرة.

[الغلطة الأولى][1] : أن الإنسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وإن كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت إلى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر ماعداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح وقد يقول أنه قبيح في عينه وسببه أنه قبيح في حقه بمعنى أنه مخالف لغرضه ولكن أغراضه كأنها أغراض كل العالم في حقه فيتوهم أن المخالف لحقه في نفسه فيضيف القبح إلى ذات الشيء ويحكم بالإطلاق فهو مصيب في أصل الاستقباح ولكنه مخطىء في حكمه بالقبح على الإطلاق وفي إضافة القبح إلى ذات الشيء ومنشؤه غفلته عن

---

(١) كلمة «الغلطة» ساقطة من المطبوعة، ولفظ «الأولى» في المطبوعة «الأول» والصواب ما أثبت

الالتفات إلى غيره بل عن الالتفات إلى بعض أحوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض أحواله غير مايستقبحه مهما انقلب موافقاً لغرضه.

الغلطة الثانية:

أن ما هو مخالف للأغراض في جميع الأحوال إلا في حالة نادرة فقد يحكم الإنسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الأحوال في نفسه واستيلائه على ذكره فيقضي مثلا على الكذب بأنه قبيح مطلقاً في كل حال وأن قبحه لأنه كذب لذاته فقط لا لمعنى زائد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الأحوال ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة ألفه باستقباحه وذلك لأن الطبع ينفر عنه من أول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ويلقى إليه أن الكذب قبيح في نفسه وأنه لا ينبغي أن يكذب قط فهو قبيح ولكن بشرط الملازمة في أكثر الأوقات وإنما يقع نادراً فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس في طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقاً.

الغلطة الثالثة:

سبق الوهم إلى العكس فإن ما يرى مقروناً بالشيء يظن أن الشيء أيضاً لا محالة يكون مقروناً به مطلقاً ولا يدري أن الأخص أبداً يكون مقروناً بالأعم وأما الأعم فلا يلزم أن يكون مقروناً بالأخص ومثاله ما يقال من أن السليم أعنى الذي نهشته الحية يخاف من الحبل المبرقش[1] اللون وهو كما قيل وسببه أنه أدرك المؤذي وهو متصور بصورة حبل مبرقش فإذا أدرك الحبل سبق الوهم إلى العكس وحكم بأنه مؤذ فينفر

---

(١) المُزَيَّن بالألوان

الطبع تابعاً الوهم والخيال وإن كان العقل مكذباً به بل الإنسان قد ينفر عن أكل الخبيص الأصفر لشبهه بالعذرة فيكاد يتقايأ عند قول القائل إنه عذرة ويتعذر عليه تناوله مع كون العقل مكذبا به وذلك لشق الوهم إلى العكس فإنه أدرك المستقذر رطبا أصفر فإذا رأى الرطب الأصفر حكم بأنه مستقذر بل في الطبع ما هو أعظم من هذا فإن الأسامي التي تطلق عليها الهنود والزنوج لما كان بها قبح المسمى به يؤثر في الطبع ويبلغ إلى حد لو سمي به أجمل الأتراك والروم لنفر الطبع عنه لأنه أدرك الوهم القبيح مقروناً بهذا الإسم فيحكم بالعكس فإذا أدرك الإسم حكم بالقبح على المسمى ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي أن يغفل عنه لأن إقدام الخلق واحجامهم في أقوالهم وعقائدهم وأفعالهم تابع لمثل هذه الأوهام. وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقاً وقواهم على اتباعه وإن أردت أن تجرب هذا في الاعتقادات فأورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولها فلو قلت له إنه مذهب الأشعري رضى الله عنه لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مكذباً بغير ما صدق به مهما كان سيء الظن بالأشعري إذا كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا وكذلك تقرر أمراً معقولا عند العامي الأشعري ثم تقول له إن هذا قول المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكذيب ولست أقول هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم فانهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد بل أضافوا إلى تقليد الدليل فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة مااعتقدوه حقاً بالسماع والتقليد فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم قالوا قد ظفرنا بالدليل وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد أصلا وينبزون بالشبهة كل ما يخالفه وبالدليل كل ما يوافقه وإنما

الحق ضده هو أن لا يعتقد شيئاً أصلا وينظر إلى الدليل ويسمى مقتضاه حقاً ونقيضه باطلا وكل ذلك منشؤه الاستحسان والاستقباح بتقديم الألفة والتخلق بأخلاق منذ الصبا فإذا وقفت على هذه المثارات سهل عليك دفع الإشكالات.

فإن قيل فقد رجع كلامكم إلى أن الحسن والقبيح يرجعان إلى الموافقة والمخالفة للأغراض ونحن نرى العاقل يستحسن مالا فائدة له فيه ويستقبح ماله فيه.

فائدة

أما الاستحسان فمن رأى إنساناً أو حيواناً مشرفاً على الهلاك استحسن إنقاذه ولو بشربة ماء مع أنه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه غرضاً في الدنيا ولا هو بمرآى من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن أن يقدر انتفاء كل غرض ومع ذلك يرجح جهة الإنقاذ على جهة الإهمال بتحسين هذا وتقبيح ذلك وأما الذي يستقبح مع الأغراض كالذي يحمل على كلمة الكفر بالسيف والشرع قد رخص له في إطلاقها فإنه قد يستحسن منه الصبر على السيف وترك النطق به أو الذي لا يعتقد الشرع وحمل بالسيف على نقض عهد ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفاء به هلاكه فأنه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقض فبان أن الحسن والقبح معنى سوي ما ذكرتموه.

والجواب: أن في الوقوف على الغلطات المذكورة ما يشفي هذا الغليل أما ترجيح الإنقاذ على الإهمال في حق من لا يعتقد الشرع فهو دفع للأذى الذي يلحق الأنسان في رقة الجنسية وهو طمع يستحيل الانفكاك عنه ولأن الانسان يقدر نفسه في تلك الليلة ويقدر غيره قادراً على إنقاذه مع الاغراض عنه ويجد من نفسه استقباح ذلك فيعود عليه

ويقدر ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه فنفره طبعه عما يعتقده من أن المشرف على الهلاك في حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالإنقاذ فإن فرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استقباحا أو فرض في شخص لا رقة فيه ولا رحمة فهذا محال تصوره إذا الإنسان لا ينفك عنه فإن فرض على الاستحالة فيبقى أمر آخر وهو الثناء بحسن الخلق والشفقة على الخلق فإن فرض حيث لا يعمله أحد فهو ممكن أن يعلمه فإن فرض في موضع يستحيل أن يعلم فيبقى أيضا ترجيح في نفسه وميل يضاهي نفرة طبع السليم عن الخيل، ذلك أنه رأى الثناء مقرونا بمثل هذا الفعل على الاطراد وهو يميل إلى الثناء فيميل إلى المقرون به وإن علم بعقله عدم الثناء كما أنه لما رأى الأذى مقرونا بصورة الخيل وطبعه ينفر عن الأذى فينفر عن المقرون به وإن علم بعقله عدم الأذى بل الطبع إذا رأى من يعشقه في موضع وطال معه أنسه فيه فإنه يحس من نفسه تفرقة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ولذلك قال الشاعر:[1]

أَمُرُّ عَلَى جِدَارِ دِيَارِ لَيْلَى ... أُقَبِّلُ ذَا الجِدَارِ وَذَا الجِدَار

وَمَا تِلْكَ الدِّيَارُ شَغَفْنَ قَلْبِي ... وَلَكِنَّ حُبُّ مَنْ سَكَنَ الدِّيارِ

وقال ابن الرومي[2] منبها على سبب حب الناس الأوطان ونعم ما قال:

وَحَبَّب أَوْطَانَ الرِّجَالِ إِلَيْهِمْ ... مَآرب قَضَاهَا الشَّبَاب هُنَالِكَا

إِذَا ذَكَرُوا أَوْطَانَهُمْ ذَكَّرتْهُم ... عُهُودُ الصِّبَا فِيهَا فَحَنُّوا لِذَلِكَا

وإذا تتبع الانسان الأخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن

---

(١) هذان البيتان لمجنون ليلى، انظر: [ديوانه: ٧٥]

(٢) انظر: [ديوان ابن الرومي: ١/ ٢٣٠]

الحصر فهذا هو السبب الذي هو غلط المغترين بظاهر الأمور الذاهلين عن أسرار أخلاق النفوس الجاهلين بأن هذا الميل وأمثاله يرجع إلى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد الوهم والخيال الذي هو غلط بحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيلات بحكم إجراء العادات حتى إذا تخيل الانسان طعاما طيبا بالتذكر أو بالرؤية سال في الحال لعابه وتحلبت أشداقه وذلك بطاعة القوة التي سخرها الله تعالى لإفاضة اللعاب المعين على المضغ للتخيل والوهم فإن شأنها أن تنبعث بحسب التخيل وإن كان الشخص عالما بأنه ليس يريد الاقدام على الأكل بصوم أو بسبب آخر وكذلك يتخيل الصورة الجميلة التي يشتهي مجامعتها فكما ثبت ذلك في الخيال انبعثت القوة الناشرة لآلة الفعل وساقت الرياح إلى تجويف الأعصاب وملأتها وثارت القوة المأمورة بصب المذى الرطب المعين على الوقاع وذلك كله مع التحقيق بحكم العقل للامتناع عن الفعل في ذلك الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوى بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم الخيال والوهم ساعد العقل الوهم أو لم يساعده فهذا وأمثاله منشأ الغلط في سبب ترجيح أحد جانبي الفعل على الآخر وكل ذلك راجع إلى الأغراض.

فأما النطق بكلمة الكفر وإن كان كذلك فلا يستقبحه العاقل تحت السيف البتة بل ربما يستقبح الاصرار فإن استحسن الاصرار فله سببان:

أحدهما: اعتقاده أن الثواب على الصبر والاستسلام أكثر والآخر ما ينتظر من الثناء عليه بصلابته في الدين، فكم من شجاع يمتطي متن الخطر ويتهجم على عدد يعلم أنه لا يطيقهم ويستحقر ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة الثناء والحمد بعد موته.

[والثاني]: [1] الامتناع عن نقض العهد بسبب ثناء الخلق على من يفي بالعهد وتواصيهم به على ممر الأوقات لما فيها من مصالح الناس فإن قدر حيث لا ينتظر ثناء فسببه حكم الوهم من حيث أنه لم يزل مقرونا بالثناء الذي هو لذيذ والمقرون باللذيذ لذيذ كما أن المقرون بالمكروه مكروه كما سبق في الأمثلة.

فهذا ما يحتمله هذا المختصر من بث أسرار هذا الفصل وإنما يعرف قدره من طال في المعقولات نظره وقد استفدنا بهذه المقدمة إيجاز الكلام في الدعاوي فلنرجع إليها.

---

(١) ساقطة من المطبوعة.

الدعوى الأولى
تدعى أنه يجوز لله تعالى أن لا يخلق الخلق

وإذا خلق فلم يكن ذلك واجبا عليه وإذا خلقهم فله أن لا يكلفهم وإذا كلفهم فلم يكن ذللك واجبا عليه وقالت طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق.

وبرهان الحق فيه أن نقول قول القائل الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فإنا بينا أن المفهوم عندنا من لفظ الواجب ما ينال تاركه ضرر إما عاجلا وإما آجلا أو مايكون نقيضه محال والضرر محال في حق الله تعالى وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال إلا أن يقال كان بودي ذلك إلى خلاف ماسبق به العلم في الأزل وما سبقت به المشيئة في الأزل فهذا حق وهو بهذا التأويل واجب فإن الإرادة إذا فرضت موجودة أو العلم إذا فرض متعلقاً بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجباً لا محالة.

فإن قيل إنما يجب عليه ذلك لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع إلى الخالق سبحانه وتعالى.

قلنا: الكلام في قولكم لفائدة الخالق للتعليل والحكم المعلل هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهم الحكم فلا يعينكم ذكر العلة فما معنى قولكم أنه يجب لفائدة الخلق وما معنى الوجوب ونحن لا نفهم من الوجوب إلا المعاني الثلاثة وهي منعدمة فإن أردتم معنى رابعاً ففسروه أولا ثم اذكروا علته فانا ربما لا ننكر أن للخلق في الخلق فائدة وكذا في

التكليف ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب عليه إذا لم يكن له فائدة في فائدة غيره وهذا لا مخرج عنه أبداً على أنا نقول إنما يستقيم هذا الكلام في الخلق لا في التكليف ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود بل في أن يخلقهم في الجنة متنعمين من غيرهم وضرر وغم وألم وأما هذا الخلق الموجود فالعقلاء كلهم قد تمنوا العدم.

وقال بعضهم: ليتني كنت نسياً منسياً.

وقال آخر: ليتني لم أك شياً.

وقال آخر: ليتني كنت نبتة رفعها من الأرض.

وقال آخر يشير إلى طائر: ليتني كنت ذلك الطائر وهذا قول الأنبياء والأولياء وهم العقلاء فبعضهم يتمنى عدم الخلق وبعضهم يتمنى عدم التكليف بأن يكون جماداً أو طائراً فليت شعري كيف يستجير العاقل في أن يقول للخلق في التكليف فائدة وإنما معنى الفائدة نفي الكلفة والتكليف في عينه إلزام كلفة وهو ألم وإن نظر إلى الثواب فهو الفائدة وكان قادراً على إيصاله إليهم بغير تكليف.

فإن قيل: الثواب إذا كان باستحقاق كان ألذ وأوقع من أن يكون بالامتنان والإبتداء؟.

والجواب: أن الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهي إلى التكبر على الله عز وجل والترفع من احتمال منته وتقديرة اللذة في الخروج من نعمته أولى من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم وليت شعري كيف يعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوساوس ومن يستثقل المقام أبد الآباد في الجنة من غير تقدم تعب وتكليف أخس من أن يناظر أو يخاطب هذا لو سلم أن الثواب بعد التكليف يكون مستحقاً وسنبين نقيضه ثم ليت

شعرى الطاعة التي بها يستحق الثواب من أين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقدرته وإرادته وصحة أعضائه وحضور أسبابه وهل لكل ذلك مصدر إلا فضل الله ونعمته فنعوذ بالله من الانخلاع عن غريزة العقل بالكلية فإن هذا الكلام من هذا النمط فينبغي أن يسترزق الله تعالى عقلا لصاحبه ولا يشتغل بمناظرته.

الدعوى الثانية

إن لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه

وذهبت المعتزلة إلى إنكار ذلك ومعتقد أهل السنة أن التكليف له حقيقة في نفسه وهو أن كلام وله مصدر وهو ليكلف ولا شرط فيه إلا كونه متكلما وله مورد وهو المكلف وشرطه أن يكون فاهماً للكلام فلا يسمى مع الجماد والمجنون خطاباً ولا تكليفاً والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه أن يكون مفهوماً فقط وأما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام فإن التكليف كلام فإذا صدر ممن فهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفا وإن كان مثله سمي التماسا وإن كان فوقه سمي دعاء وسؤالا فالاقتضاء في ذاته واحد.

هذه الأسامي تختلف عليه باختلاف النسبة وبرهان جواز ذلك أن استحالته لا تخلو إما أن تكون لامتناع تصور ذاته كاجتماع السواد والبياض وكان لأجل الاستقباح وباطل أن تكون امتناعه لذاته فإن السواد والبياض لا يمكن أن يفرض مجتمعا وفرض هذا ممكن إذ التكليف لا يخلو إما أن يكون لفظا وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبده الزمن قم فهو على مذهبهم أظهر وأما نحن فأنا نعتقد أنه اقتضاء يقوم بالنفس وكما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم ذلك بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الاقتضاء ونظر الزمانة والسيد لايدري ويكون الاقتضاء قائم بذاته وهو اقتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وإن لم يكن معلوما عند المقتضى فإن علمه لا يحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء

حق الله تعالى وذلك باطل في حقه لتنزهه عن الأغراض ورجوع ذلك إلى الأغراض أما الإنسان العاقل المضبوط يغالب الأمر فقد يستقبح ذلك وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى.

فإن قيل: فهو بما لا فائدة فيه وما لا فائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال.

قلنا: هذه ثلاث دعاوي:

الأولى: أنه لا فائدة فيه ولا نسلم فلعل فيه فائدة للعباد اطلع الله عليها وليست الفائدة هي الامتثال والثواب عليه بل ربما يكون في إظهار الأمر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة فقد ينسخ الأمر قبل الامتثال كما أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخه قبل الامتثال وأمر أبا جهل بالإيمان وأخبره أنه لا يؤمن وخلاف خبره محال.

الدعوى الثانية: أن مالا فائدة فيه هو عبث فهذا تكرير عبارة فأنا بينا أنه لا يراد بالعبث إلا مالا فائدة فيه فإن أريد به غيره فهو غير مفهوم.

الدعوى الثالثة: إن العبث على الله تعالى محال وهذا تلبيس لأن العبث عبارة عن فعل لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوائد فمن لا يتعرض لها فتسميته عابثا مجاز محض لا حقيقة له يضاهي [الدليل الأول][1] قول القائل الريح عابثة بتحريكها الأشجار إذا لا فائدة لها فيه ويضاهي قول القائل الجدار غافل أي هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لأن الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم إذا خلا عنهما فاطلاقهما على الذي لا يقبل العلم مجاز لا أصل له وكذلك إطلاق اسم العابث على الله تعالى وإطلاق العبث على أفعاله سبحانه وتعالى.

---

(١) ساقطة من المطبوعة.

الدليل الثاني: في المسألة ولا محيص لأحد عنه أن الله تعالى كلف أبا جهل أن يؤمن وعلم أنه لا يؤمن وأخبر عنه بأنه لا يؤمن فكأنه أمر بأن يؤمن بأنه لا يؤمن إذا كان من قول الرسول ﷺ أنه لا يؤمن وكان هو مأموراً بتصديقه فقد قيل له صدق بأنك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه أن خلاف المعلوم محال وقوعه ولكن ليس محالا لذاته بل هو محال لغيره والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال لذاته ومن قال إن الكفار الذين لم يؤمنوا ماكانوا مأمورين بالإيمان فقد جحد الشرع.

ومن قال كان الإيمان منهم متصوراً مع علم الله سبحانه وتعالى بأنه لا يقع فقد اضطر كل فريق إلى القول بتصور الأمر بما لا يتصور امتثاله ولا يغني عن هذا قول القائل أنه كان مقدوراً عليه وكان للكافر عليه قدرة أما على مثلنا فلا قدرة قبل الفعل ولم تكن لهم قدرة إلا على الكفر الذي صدر منهم وأما عند المعتزلة فلا يمتنع وجود القدرة ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالإرادة وغيرها ومن شروطه أن لاينقلب علم الله تعالى جهلا والقدرة لا تراد لعينها بل ليتيسر الفعل بها فكيف يتيسر فعل يؤدي إلى انقلاب الفعل جهلا فاستبان أن هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو محال لغيره فكذا يقاس عليه ما هو محال لذاته إذ لا فرق بينهما في إمكان التلفظ ولا في تصور الاقتضاء ولا في الاستقباح والاستحسان.

الدعوة الثالثة

ندعي أن الله تعالى قادر على إيلام الحيوان البريء عن الجنايات ولا يلزم عليه ثواب

وقالت المعتزلة أن ذلك محال لأنه قبيح ولذلك لزمهم المصير إلى أن كل بقة وبرغوث أوذي بعرك أو صدمة فإن الله عز وجل يجب عليه أن يحشره ويثيبه عليه بثواب.

وذهب ذاهبون إلى أن أرواحها تعود بالتناسخ إلى أبدان آخر وينالها من اللذة ما يقابل تعبها وهذا مذهب لا يخفى فساده ولكنا نقول أما إيلام البريء عن الجناية من الحيوان والأطفال والمجانين فمقدور بما هو مشاهد محسوس فيبقى قول الخصم أن ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود إلى معنى الواجب وقد بان استحالته في حق الله تعالى وان فسروه بمعنى رابع فهو غير مفهوم وان زعموا أن تركه يناقض كونه حكيما.

فنقول: أن الحكمة إن أُرِيْد بها العلم بنظام الأمور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ما يناقضه وأن أريد بها أمر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم إلا ما ذكرناه وما وراء ذلك لفظ لا معنى له.

فإن قيل: فيؤدي إلى أن يكون ظالما وقد قال ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[1] قلنا الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة

(١) سورة فُصّلت، الآية: ٤٦.

عن الجدار والعبث عن الريح فإن الظلم إنما يتصور ممن يمكن أو يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله ملك غيره ولا يتصور من الإنسان أن يكون ظالما في ملك نفسه بكل ما يفعله إلا إذا خالف أمر الشرع فيكون ظالما بهذا المعنى فمن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوبا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه لتفهم هذه الدقيقة فإنها مزلة القدم فإن فسر بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا إثبات.

الدعوة الرابعة

ندعي أنه لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده

بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد خلافاً للمعتزلة فانهم حجروا على الله تعالى في أفعاله وأوجبوا عليه رعاية الأصلح ويدل على بطلان ذلك مادل على نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة والوجود فانا نريهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بأنه لاصلاح للعبيد فيه فانا نفرض ثلاثة أطفال مات أحدهم وهو مسلم في الصبا وبلغ الآخر واسلم ومات مسلماً بالغاً وبلغ الثالث كافراً ومات على الكفر فإن العدل عندهم أن يخلد الكافر البالغ في النار وأن يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم فإذا قال الصبي المسلم يارب لم حططت رتبتي عن رتبته فيقول لأنه بلغ فأطاعني وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ فيقول يارب لأنك أمتني قبل البلوغ فكان صلاحي في أن تمدني بالحياة حتى أبلغ فأطيع فأنال رتبته فلم حرمتني هذه الرتبة أبدا الآبدين وكنت قادراً على أن توصلني لها فلا يكون له جواب إلا أن يقول علمت أنك لو بلغت لعصيت وما أطعت وتعرضت لعقابي وسخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح لك من العقوبة فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول: يارب أو ما علمت أني إذا بلغت كفرت فلو أمتني في الصبا وأنزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان أحب إلى من تخليد النار وأصلح لي فلم أحييتني وكان الموت خيراً لي فلا يبقى له جواب ألبتة ومعلوم أن هذه الأقسام الثلاثة موجودة

وبه يظهر على القطع أن الأصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود.

الدعوة الخامسة

ندعي أن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب

بل إن شاء أثابهم وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الإلهية وهذا لأن التكليف تصرف في عبيده ومماليكه أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء وكونه واجباً بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقبيح وأن أريد له معنى آخر فليس بمفهوم إلا أن يقال أنه يصير وعده كذباً وهو محال ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره.

فإن قيل: التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح.

قلنا: إن عنيتم بالقبيح أنه مخالف غرض المكلف فقد تعالى المكلف وتقدس عن الأغراض وإن عنيتم به أنه مخالف غرض المكلف فمسلم ولكن ما هو قبيح عند المكلف لم يمتنع عليه فعله إذا كان القبيح والحسن عنده وفي حقه بمثابة واحدة على أنا لو نزلنا على فاسد معتقدهم فلا نسلم أن من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب لأن الثواب يكون عوضا عن العمل فتبطل فائدة الرق وحق على العبد أن يخدم مولاه لأنه عبده فإن كان لأجل عوض فليس ذلك خدمة ومن العجائب قولهم أنه يجب الشكر على العباد لأنهم عباد قضاءاً لحق نعمته

ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محـال، لأن المستحق إذا وفى لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدد وعلى الشكر ثواب مجدد ويتسلسل إلى غير نهاية ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما أبداً مقداً بحق الآخر وهو محال وأفحش من هذا قولهم أن كل من كفر فيجب على الله تعالى أن يعاقبه أبداً ويخلده في النار بل كل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار وهذا جهل بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الأمور.

فإنا نقول العبادة قاضية والعقول مشيرة إلى أن التجاوز والصفح أحسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافي أكثر من ثنائهم للمنتقم واستحسانهم للعفو أشد فكيف يستقبح العفو والانعام ويستحسن طول الانتقام ثم هذا في حق من اذته الجناية وغضت من قدره المعصية والله تعالى يستوي في حقه الكفر والايمان والطاعات والعصيان فهما في حق إلهيته وجلاله سيان ثم كيف يستحسن إن سلك طريق المجازاة واستحسن ذلك تأبيد العقاب خالداً مخلداً في مقابلته العصيان بكلمة واحدة في لحظة ومن انتهى عقله في الاستحسان إلى هذا الحد كانت دار المرضى أليق به من مجامع العلماء على أنا نقول لو سلك سالك ضد هذا الطريق بعينه كان أقوم قيلا وأجرى على قانون الاستحسان والاستقباح الذي تفضي به الأوهام والخيالات كما سبق وهو أن نقول الإنسان يقبح منه أن يعاقب على جناية سبقت وجناية تداركها إلا لوجهين:

أحدهما: أن يكون في العقوبة زجر ورعاية مصلحة في المستقبل فيحسن ذلك خيفة من فوات غرض في المستقبل فإن لم يكن فيه مصلحة في المستقبل أصلا فالعقوبة بمجرد المجازاة على ما سبق قبيح

لأنه لا فائدة فيه للمعاقب ولا لأحد سواه والجاني متأذ به ودفع الأذى عنه أحسن وإنما يحسن الأذى لفائدة ولا فائدة وما مضى فلا تدارك له فهو في غاية القبح.

الوجه الثاني: أن نقول إنه إذا تأذى المجنى عليه واشتد غيظه فذلك الغيظ مؤلم وشفاء الغيظ مريح من الألم والألم بالجاني اليك ومهما عاقب الجاني زال منه ألم الغيظ واختص بالجاني فهو أولى فهذا أيضاً وجه ما وإن كان دليلا على نقصان العقل وغلبة الغضب عليه فاما إيجاب العقاب حيث لا يتعلق بمصلحة في المستقبل لأحد في عالم الله تعالى ولا فيه دفع أذى عن المجنى عليه ففي غاية القبح فهذا أقوم من قول من يقول إن ترك العقاب في غاية القبح والكل باطل واتباع الموجب الأوهام التي وقعت بتوهم الأغراض والله تعالى متقدس عنها ولكنا أردنا معارضة الفاسدين ليتبين به بطلان خيالهم.

الدعوى السادسة

ندعي أنه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله تعالى

وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة حيث قالوا إن العقل بمجرده موجب وبرهانه هو أن نقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه أو مع الاعتراف بأن وجوده وعدمه في حق الفوائد عاجلا وآجلا بمثابة واحدة فإن قلتم يقتضى بالوجوب مع الاعتراف بأنه لا فائدة فيه قطعاً عاجلا وآجلا فهذا حكم الجهل لا حكم العقل فإن العقل لا يأمر بالبعث وكلما هو خال عن الفوائد كلها فهو عبث وإن كان لفائدة فلا يخلو إما أن ترجع إلى المعبود تعالى وتقدس عن الفوائد وإن رجعت إلى العبد فلا يخلو أن يكون في الحال أو في المآل أما في الحال فهو تعب لا فائدة فيه وأما في المآل فالمتوقع الثواب ومن أين علمتم أنه يثاب على أفعاله بل ربما يعاقب على فعله فالحكم عليه بالثواب حماقة لا أصل لها.

فإن قيل: يخطر بباله أن له رباً إن شكره أثابه وأنعم عليه وإن كفر أنعمه عاقبه عليه ولا يخطر بباله ألبتة جواز العقوبة على الشكر والاحتراز عن الضرر الموهوم في قضية العقل كالاحتراز عن العلوم.

قلنا: نحن لانتكر أن العاقل يستحثه طبعه عن الاحتراز من الضرر موهوماً ومعلوماً فلا يمنع من إطلاق اسم الإيجاب على هذا الاستحثاث

فإن الاصطلاحات لا مشاحة فيها ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة الترك في تقدير الثواب بالعقاب مع العلم بأن الشكر وتركه في حق الله تعالى سيان لا كالواحد منا فإنه يرتاح بالشكر والثناء ويهتزله ويستلذه ويتألم بالكفران ويتأذى به فإذا ظهر استواء الأمرين في حق الله تعالى فالترجيح لأحد الجانبين محال بل ربما يخطر بباله نقيضه وهو أنه يعاقب على الشكر لوجهين:

إحداهما: أن اشتغاله به تصرف في فكره وقلبه باتعابه صرفه عن الملاذ والشهوات وهو عبد مربوب خلق له شهوة ومكن من الشهوات فلعل المقصود أن يشتغل بلذات نفسه واستيفاء نعم الله تعالى وأن لا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه فهذا الاحتمال أظهر.

الثاني: أن يقيس نفسه على من يشكر ملكامن الملوك بأن يبحث عن صفاته وأخلاقه ومكانه ومضجع نومه مع أهله وجميع أسراره الباطنة مجازاة على أنعامه عليه فيقال له أنت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبة فمالك ولهذا الفضول ومن أنت حتى تبحث عن أسرار الملوك وصفاتهم وأفعالهم وأخلاقهم ولماذا لاتشتغل بما يهمك فالذي يطلب معرفة الله تعالى كأنه مريد أن يتعرف دقائق صفات الله تعالى وأفعاله وحكمته وأسراره في أفعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له إلا من له منصب فمن أين عرف العبد أنه مستحق لهذا المنصب فاستبان أن مآخذهم أوهام رسخت منهم من العادات تعارضها أمثالها ولا محيص عنها.

فإن قيل: فإن لم يكن مدركا لوجوب مقتضى العقول أدى ذلك إلى إفحام الرسول فإنه إذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فللمخاطب أن يقول إن لم يكن النظر واجباً فلا أقدم عليه وإن كان واجباً فيستحيل أن يكون مدركه العقل والعقل ولا يوجب ويستحيل وأن يكون مدركه الشرع

والشرع لا يثبت إلا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي إلى أن لا يظهر صحة النبوة أصلا.

والجواب: أن هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب وقد بينا أن معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم في الترك أو معلوم وإذا كان هذا هو الوجوب فالواجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه إذا ناط العقاب بترك النظر ترجح فعله على تركه ومعنى قول النبي ﷺ انه واجب مراجع لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب أن يكون وجوبه معلوماً بل أن يكون علمه ممكناً لمن أراده فيقول النبي إن الكفر سم مهلك والإيمان شفاء مسعد بأن جعل الله تعالى أحدهما مسعداً والآخر مهلكاً ولست أوجب عليك شيئاً فإن الإيجاب هو الترجيح والمرجح هو الله تعالى وإنما أنا مخبر عن كونه سم ومرشد لك إلى طريق تعرف به صدقي وهو النظر في المعجزة فإن سلكت الطريق عرفت ونجوت وإن تركت هلكت ومثاله مثال طبيب انتهى إلى مريض وهو متردد بين دواءين موضوعين بين يديه فقال له أما هذا فلا تتناوله فإنه مهلك للحيوان وأنت قادر على معرفته بأن تطعمه هذا السنور فيموت على الفور فيظهر لك ما قلته وأما هذا ففيه شفاؤك وأنت قادر على معرفته بالتجربات وهوأن تشربه فتشفى فلا فرق في حقي ولا في حق أستاذي بين أن يهلك أو يشفى فإن أستاذي غني عن بقائك وأنا أيضاً كذلك فعند هذا لو قال المريض هذا يجب علي بالعقل أو بقولك وما لم يظهر لي هذا لم أشتغل بالتجربة كان مهلكا نفسه ولم يكن عليه ضرر فكذلك النبي قد أخبره الله تعالى بأن الطاعة شفاء والمعصية داء وأن الإيمان مسعد والكفر مهلك وأخبره بأنه غني عن العالمين سعدوا أم شقوا فإنما شأن الرسول أن يبلغ ويرشد إلى طريق المعرفة وينصرف فمن نظر فلنفسه ومن قصر فعليها وهذا واضح. فإن قيل فقد رجع إلى أن العقل هو الموجب

من حيث إنه بسماع كلامه ودعواه يتوقع عقابا فيحمله العقل على الحذر ولا يحصل إلا بالنظر فيوجب عليه النظر قلنا الحق الذي يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وهم وتقليد أمر هو أن الوجوب كما بان عبارة عن نوع رجحان في الفعل والموجب هو الله تعالى لأنه هو المرجح والرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل فلا بد من طبع يخالفه العقوبة للدعوة ويوافقه الثواب الموعود ليكون مستحثاً ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذور ولم يقدره ظناً أو علماً ولا يفهم إلا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول لا يرجح الفعل عى الترك بنفسه بل الله هو المرجح والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل بالمعجزة والمعجزة لا تدل ما لم ينظر فيها والنظر بالعقل فاذا قد انكشف المعاني والصحيح في الألفاظ أن يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله تعالى والمخبر هو الرسول والمعرف للمحذور وصدق الرسول هو العقل والمستحث على سلوك سبب الخلاص هو الطبع وكذلك ينبغي أن يفهم الحق في هذه المسألة ولا يلتفت إلى الكلام المعتاد الذي لا يشفي الغليل ولا يزيل الغموض.

الدعوى السابعة

ندعي أن بعثة الأنبياء جائزة وليس بمحال ولا واجب

وقالت المعتزلة: إنه واجب وقد سبق وجه الرد عليهم.

وقالت البراهمة: إنه محال وبرهان الجواز أنه مهما قام الدليل على أن الله تعالى متكلم وقام الدليل على أنه قادر لا يعجز على أن يدل على كلام النفس بخلق ألفاظ وأصوات ورقوم أو غيرها من الدلالات وقد قام دليل على جواز إرسال الرسل فإنا لسنا نعني به إلا أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن الأمر النافع في الآخرة والأمر الضار بحكم إجراء العادة ويصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى أمره بتبليغ الخبر ويصد منه فعل خارق للعادة مقروناً بدعوى ذلك الشخص الرسالة فليس شيء من ذلك محالا لذاته فإنه يرجع إلى الكلام النفس وإلى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول وإن حكم باستحالة ذلك من حيث الاستقباح والاستحسان فقد استأصلنا هذا الأصل في حق الله تعالى ثم لا يمكن أن يدعى قبح إرسال الرسول على قانون الاستقباح.

فالمعتزلة مع المصير إلى ذلك لم يستقبحوا هذا فليس إدراك قبحه ولا إدراك امتناعه في ذاته ضرورياً فلابد من ذكر سببه وغاية ما هو به ثلاث شبه.

الأولى: قولهم انه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول ففي العقول غنية عنه وبعثه الرسول عبث وذلك على الله محال وإن بعث بما يخالف العقول استحال التصديق والقبول.

الثانية: أنه يستحيل البعث لأنه يستحيل تعريف صدقه لأن الله تعالى لو شافه الخلق بتصديقه وكلمهم جهاراً فلا حاجة إلى رسول وإن لم يشافه به فغايته الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك عن السحر والطلسمات وعجائب الخواص وهي خارقة للعادات عند من لا يعرفها وإذا استويا في خرق العادة لم يؤمن ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق.

الثالثة: أنه إن عرف تميزها عن السحر والطلسمات والتخيلات فمن أين يعرف الصدق ولعل الله تعالى أراد إضلالنا وإغواءنا بتصديقه ولعل كل ما قال النبي أنه مسعد فهو مشق وكلما قال مشق فهو مسعد ولكن الله أراد أن يسوقنا إلى الهلاك ويغوينا قول الرسول فان الإضلال والإغواء غير محال على الله تعالى عندكم إذ العقل لا يحسن ولا يقبح وهذه أقوى شبهة ينبغي ألا يجادل بها المعتزلي عند رومه إلزام القول بتقبيح العقل إذا يقول إن لم يكن الإغواء قبيحاً فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم أنه ليس باضلال والجواب أن نقول:

أما الشبهة الأولى فضعيفة فان النبي ﷺ يرد مخبراً بما لا تشتغل العقول بمعرفته ولكن يستقبل بفهمه إذا عرف فان العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد ولا يفرق بين المشقى والمسعد كما لا يستقل بدرك خواص الأدوية والعقاقير ولكنه إذا عرف فهم وصدق وانتفع بالسماع فيجتذب الهلاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الأحوال وأمور أخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجزات وقرائن حالات فلا فرق.

فأما الشبهة الثانية وهو عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل فليس

كذلك فان أحداً من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر إلى إحياء الموتى وقلب العصا ثعباناً وفلق القمر وشق البحر وإبراء الأكمه والأبرص وأمثال ذلك القول الوجيزان هذا القائل إن ادعي أن كل مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة وإن فرق بين فعل قوم وفعل قوم فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم أنه ليس من السحر ويبقى النظر بعده في أعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المعجزات وأن ما أظهروه من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر أم لا ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتحد به النبي على ملأ من أكابر السحرة ولم يمهلهم مدة المعارضة ولم يعجزوا عنه وليس الآن من غرضنا آحاد المعجزات.

وأما الشبهة الثالثة وهو تصور الاغواء من الله تعالى والتشكيك لسبب ذلك فنقول مهما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي على أن ذلك مأمون عليه وذلك بأن يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة فنقول لو تحدى إنسان بين يدي ملك على جنده أنه رسول الملك اليهم وأن الملك أوجب طاعته عليهم في قسمة الأرزاق والاقطاعات فطالبوه بالبرهان والملك ساكت فقال أيها الملك إن كنت صادقا فيما ادعيته فصدقني بأن تقوم على سريرك ثلاث مرات على التوالي وتقعد على خلاف عادتك فقام الملك عقيب التماسه على التوالي ثلاث مرات ثم قعد حصل للحاضرين علم ضروري بأنه رسول الملك قبل أن يخطر ببالهم أن هـذا الملك من عادته الإغواء أم يستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جعلت رسولا ووكيلا لعلم أنه وكيل ورسول فإذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقوله أنت رسولي وهذا ابتداء نصب وتولية وتفويض ولا يتصور الكذب في التفويض وإنما يتصور في الأخبار والعلم ويكون هذا تصديقاً وتفويضاً ضروريا ولذلك لم ينكر أحد صدق الأنبياء

من هذه الجهة بل أنكروا كون ما جاء به الأنبياء خارقا للعادة وحملوه على السحر والتلبيس أو أنكروا وجود رب متكلم آمر ناه مصدق مرسل فأما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق فإن قيل فهب أنهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بآذانهم وهو يقول هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم فما الذي يؤمنكم أنه أغوى الرسول والمرسل اليه وأخبر عن المشقى بأنه مسعد وعن المسعد بأنه مشق فإن ذلك غير محال إذا لم تقولوا بتقبيح العقول بل لو قدر عدم الرسول ولكن قال الله تعالى شفاها وعياناً ومشاهدة نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة وهلاككم في تركها فيم نعلم صدقه فلعله يلبس علينا ليغوينا ويهلكنا فإن الكذب عندكم ليس قبيحاً لعينه وإن كان قبيحاً فلا يمتنع على الله تعالى ما هو قبيح وظلم وما فيه هلاك الخلق أجمعين.

والجواب: أن الكذب مأمون عليه فإنه إنما يكون في الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه التلبيس بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه فكل ما يعلمه الإنسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه وكذلك في حق الله تعالى وعلى الجملة الكذب في كلام النفس محال وفي ذلك الامن عما قالوه وقد اتضح بهذا أن الفعل مهما علم أنه فعل الله تعالى وأنه خارج عن مقدور البشر واقترن بدعوى النبوة حصل العلم الضروري بالصدق وكان الشك من حيث الشك في أنه مقدور البشر أم لا فإما بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبقى للشك مجال أصلا ألبته فان قيل فهل يجوزون الكرامات قلنا اختلف الناس فيه والحق أن ذلك جائز فإنه يرجع إلى خرق الله تعالى العادة بدعاء إنسان أو عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه لأنه ممكن ولا يؤدي إلى محال آخر فإنه لا يؤدي إلى بطلان

المعجزة لأن الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدي به فإن كان مع التحدي فإنا نسميه معجزة ويدل بالضرورة على صدق المتحدي وإن لم تكن دعوى فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لأنه مقدور في نفسه.

فإن قيل: فهل من المقدور إظهار معجزة على يد كاذب.

قلنا: المعجزة مقرونة بالتحدي نازلة منزلة قوله سبحانه صدقت وأنت رسول وتصديق الكاذب محال لذاته وكل من قال له أنت رسولي صار رسولا وخرج عن كونه كاذباً فالجمع بين كونه كاذباً وبين مايتنزل منزلة قوله أنت رسولي محال لأن معنى كونه كاذباً أنه ما قيل له أنت رسولي ومعنى المعجزة أنه قيل له أنت رسولي فإن فعل الملك على ما ضربنا من المثال كقوله أنت رسولي بالضرورة فاستبان أن هذا غير مقدور لأنه محال والمحال لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب ولنشرع في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ وإثبات ما أخبر هو عنه والله أعلم.

القطب الرابع وفيه أربعة أبواب

الباب الأول: في إثبات نبوة نبينا ﷺ.

الباب الثاني: في بيان أن ما جاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب القبر حق وفيه مقدمة وفصلان.

الباب الثالث: فيه نظر في ثلاثة أطراف.

الباب الرابع: في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والإشارة إلى القوانين إلى ينبغي أن يعول عليها في التكفير وبه اختتام الكتاب.

الباب الأول

في إثبات نبوة نبينا محمدصلى الله عليه وسلم.

وإنما نفتقر إلى إثبات نبوته على الخصوص وعلى ثلاثة فرق:

١ـ الفرقة الأولى: العيسوية حيث ذهبوا إلى أنه رسول إلى العرب فقط لا إلى غيرهم وهذا ظاهر البطلان فإنهم اعترفوا بكونه رسولا حقاً ومعلوم أن الرسول لا يكذب وقد ادعى هو أنه رسول مبعوث إلى الثقلين وبعث رسوله إلى كسرى وقيصر وسائر ملوك العجم وتواتر ذلك منه فما قالوه محال متناقض.

٢ـ الفرقة الثانية: اليهود فإنهم أنكروا صدقه لا بخصوص نظر فيه وفي معجزاته بل زعموا أنه لانبيَّ بعد موسى عليه السلام فأنكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام فينبغي أن تثبت عليهم نبوة عيسى لأنه ربما يقصر فهمهم عن درك إعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك إعجاز إحياء الموتى وإبراء الكمه والأبرص فيقال لهم ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه بإحياء الموتى وبين من يستدل بقلب العصا ثعباناً ولا يجدون إليه سبيلا إلاّ أنهم ضلوا بشبهتين.

إحداهما: قولهم النسخ محال في نفسه لأنه يدل على البدء والتغيير وذلك محال على الله تعالى.

والثانية: لقفهم بعض الملحدة أن يقولوا قد قال موسى عليه السلام: «عليكم بديني ما دامت السموات والأرض» وأنه قال: «إني خاتم

الأنبياء».

أما الشبهة الأولى فبطلانها بفهم النسخ وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد لحقوق خطاب يرفعه وليس من المحال أن يقول السيد لعبده قم مطلقاً ولا يبين له مدة القيام وهو يعلم أن القيام مقتضى منه إلى وقت بقاء مصلحته في القيام ويعلم مدة مصلحته ولكن لا ينبه عليها ويفهم العبد أنه مأمور بالقيام مطلقاً وأن الواجب الاستمرار عليه أبداً إلا أن يخاطبه السيد بالقعود فإذا خاطبه بالقعود قعد ولم يتوهم بالسيد أنه بدا له أو ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والآن قد عرفها بل يجوز أن يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف أن الصلاح في أن لا ينبه العبد عليها ويطلق الأمر له إطلاقاً حتى يستمر على الامتثال ثم إذا تغيرت مصلحته أمره بالقعود.

فهكذا ينبغي أن يفهم اختلاف أحكام الشرائع فإن ورود النبي ليس بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته ولا في معظم الأحكام ولكن في بعض الأحكام كتغير قبلة وتحليل محرم وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالأعصار والأحوال فليس فيه ما يدل على التغير ولا على الإستبانة بعد الجهل ولا على التناقض ثم هذا إنما يستمر لليهود إذ لو اعتقدوا أنه لم يكن شريعة من لدن آدم إلى زمن موسى وينكرون وجود نوح وإبراهيم وشرعهما ولا يتميزون فيه عمن ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك إنكار ما علم على القطع بالتوتر.

وأما الشبهة الثانية: فسخيفة من وجهين:

أحدهما: أنه لو صح ما قالوه عن موسى لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فإن ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله بالمعجزة من يكذب موسى وهو أيضاً مصدق له أفتنكرون معجزة عيسى وجوداً أو

تنكرون إحياء الموتى دليلا على صدق المتحدى فإن أنكروا شيئاً منه لزمهم في شرع موسى لزوماً لا يجدون عنه محيصاً وإذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل اليهم من موسى عليه السلام قوله إني خاتم الأنبياء[الوجه الثاني][1] أن هذه للشبهة. إنما لقنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام وبعد وفاته ولو كانت صحيحة لاحتج اليهود بها وقد حملوا بالسيف على الإسلام وكان رسولنا عليه السلام مصدقا بموسى عليه السلام وحاكما على اليهود بالتوراة في حكم الرجم وغيره فلا عرض عليه من التوراة ذلك وما الذي صرفهم عنه ومعلوم قطعاً أن اليهود لم يحتجوا به لأن ذلك لو كان لكان مفحما لا جواب عنه ولتواتر نقله ومعلوم أنهم لم يتركوه مع القدرة عليه ولقد كانوا يحرصون على الطعن في شرعه بكل ممكن حمايته لدمائهم وأموالهم ونسائهم فإذا ثبت عليهم نبوة عيسى أثبتنا نبوة نبينا عليه السلام بما نثبتها على النصارى.

٣ـ الفرقة الثالثة: وهم مجوزون النسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا من حيث إنهم ينكرون معجزته في القرآن وفي إثبات نبوته بالمعجزة طريقان: الأول التمسك بالقرآن فإنا نقول لا معنى للمعجزة إلا ما يقترن بتحدي النبي عند إستشهاده على صدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة وإغراقهم فيها متواتر وعدم المعارضة معلوم إذ لو كان لظهر فإن أرذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا ظهرت المعارضات والمناقضات الجارية بينهم فإذن لا يمكن إنكار تحديه بالقرآن ولا يمكن إنكار اقتدار العرب على طريق الفصاحة ولا يمكن إنكار حرصهم على دفع نبوته بكل ممكن حماية لدينهم ودمهم ومالهم وتخلصا من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن

(١) ساقطة من المطبوعة.

إنكار عجزهم لأنهم لو قدروا لفعلوا فإن العادة قاضية بالضرورة بأن القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه ولو فعلوا لظهر ذلك ونقل فهذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بجاري العادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة إلى التطويل ويمثل هذا الطريق تثبت نبوة عيسى ولا يقدر النصراني على إنكار شيء من ذلك فإنه يمكن أن يقابل بعيسى فينكر تحديه بالنبوة أو استشهاده باحياء الموتى أو وجود إحياء الموتى أو عدم المعارضة أو يقال عورض ولم يظهر وكل ذلك مجاحدات لا يقدر عليها المعترف بأصل النبوات فإن قيل ما وجه إعجاز القرآن قلنا الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب في خطبهم وأشعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا النظم وهذه الجزالة معجزة خارج عن مقدور البشر نعم ربما يرى للعرب أشعار وخطب حكم فيها بالجزالة وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعلمه من القرآن ولكن من غير جزالة بل مع ركاكة كما يحكى عن ترهات مسيلمة الكذاب حيث قال الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فهذا وأمثاله ربما يقدر عليه مع ركاكة يستغثها الفصحاء ويستهزئون بها وأما جزالة القرآن فقد قضى كافة العرب منها العجب ولم ينقل واحد منهم تشبث بطعن في فصاحته فهذا إذاً معجز وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين أعني من اجتماع هذين الوجهين .

فإن قيل : لعل العرب اشتغلت بالمحاربة والقتال فلم تعرج على معارضة القرآن ولو قصدت لقدرت عليه أو منعتها العوائق عن الاشتغال به .

والجواب أن ماذكروه هوس فان دفع تحدي المتحدي بنظم كلام

أهون من الدفع بالسيف مهما جرى على العرب من المسلمين بالأسر والقتل والسبي وشن الغارات ثم ما ذكروه غير دافع غرضنا فإن انصرافهم عن المعارضة لم يكن إلا بصرف من الله تعالى والصرف عن المقدور المعتاد من أعظم المعجزات.

فلو قال نبي آية صدقي أني في هذا اليوم أحرك أصبعي ولا يقدر أحد من البشر على معارضتي فلم يعارضه أحد في ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع سلامة الأعضاء من أعظم المعجزات وأن فرض وجود القدرة ففقد داعيتهم وصرفهم عن المعارضة من أعظم المعجزات مهما كانت حاجتهم ماسة إلى الدفع باستيلاء النبي على رقابهم وأموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فهذا طريق تقدير نبوته عل النصارى مهما تشبثوا بإنكار شيء من هذه الأمور الجليلة فلا تشتغل إلا بمعارضتهم بمثله في معجزات عيسى عليه السلام.

أن تثبت نبوته بجملة من الأفعال الخارقة للعادات التي ظهرت عليه كانشقاق القمر ونطق العجماء وتفجر الماء من بين أصابعه وتسبيح الحصى في كفه وتكثير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك دليل على صدقه.

فإن قيل: آحاد هذه الوقائع لم يبلغ نقلها مبلغ التواتر.

قلنا ذلك أيضاً أن سلم فلا يقدح في الغرض مهما كان المجموع بالغاً مبلغ التواتر وهذا كما أن شجاعة علي رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواتراً وآحاد تلك الوقائع لو تثبت تواتراً ولكن يعلم من مجموع الآحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسخاوة فكذلك هذه الأحوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم أصلاً.

فإن قال قائل من النصارى: هذه الأمور لم تتواتر عندي لا جملتها ولا آحادها. ولو انحاز يهودي إلى قطر من الأقطار ولم يخالط النصارى، وزعم أنه لم تتواتر عنده معجزات عيسى وإن تواترت فعلى لسان النصارى وهم متهمون به فبماذا ينفصلون عنه ولا انفصال عنه إلا أن يقال ينبغي أن تخالط القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك إليك فإن الأصم لا تتواتر عنده الأخبار وكذا المتصامم فهذا أيضاً عذرنا عند إنكار واحد منهم التواتر على هذا الوجه.

الباب الثاني
في بيان وجوب التصديق

بأمور ورد بها الشرع وقضى بجوازها العقل وفيه مقدمة وفصلان.

أما المقدمة: فهو أن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل وإلى ما يعلم بهما أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حديث العالم ووجوب المحدث وقدرته وعلمه وإرادته فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع إذ الشرع يبنى على الكلام فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع فكل مايتقدم في الرتبة على كلام النفس ويستحيل إثباته بكلام النفس وما يستند إليه ونفس الكلام أيضاً فيما اخترناه لا يمكن إثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف ذلك وادعاه كما سبقت الإشارة إليه.

وأما المعلوم بمجرد السمع فتخصيص أحد الجائزين بالوقوع فإن ذلك من مواقف العقول وإنما يعرف من الله تعالى بوحي وإلهام ونحن نعلم من الوحي إليه بسماع كالحشر والنشر والثواب والعقاب وأمثالهما وأما المعلوم بهما فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن إثبات كلام الله تعالى كمسألة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والأعراض كلها وما يجرى هذا المجرى ثم كلما ورد السمع به ينظر فإن كان العقل مجوزاً له وجب التصديق به قطعاً إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق إليها احتمال ووجب التصديق بها ظنا إن كانت ظنية فإن وجب التصديق باللسان والقلب وهو عمل يبنى على الأدلة الظنية كسائر الأعمال فنحن نعلم قطعاً إنكار الصحابة على من يدعى كون العبد خالقاً لشيء من الأشياء وعرض من الأعراض وكانوا

ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى: «خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ»[1] ومعلوم أنه عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومه إلا مظنونا وإنما صارت المسألة قطعية بالبحث على الطرق العقلية التي ذكرنا ونعلم أنهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث على الطرق العقلية ولا ينبغي أن يعتقد بهم أنهم لم يلتفتوا إلى المدارك الظنية إلا في الفقهيات بل اعتبروها أيضاً في التصديقات الاعتقادية والقولية.

وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور أن تشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل فإن توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق أيضاً لأدلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالإحالة وليس يشترط اشتماله على القضاء لتجويزه وبين الرتبتين فرق ربما يزل ذهن البليد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل اعلم أن الأمر جائز وبين قوله لا أدري أنه محال أم جائز وبينهما ما بين السماء والأرض إذ الأول جائز على الله تعالى والثاني غير جائز فإن الأول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالاحالة ووجوب التصديق جائز في القسمين جميعاً فهذه هي المقدمة.

أما الفصل الأول: ففي بيان قضاء العقل بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط والميزان أما الدشر فيعني به إعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهوممكن بدليل الابتداء فإن الإعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وإنما يسمى إعادة بالإضافة إلى الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الإعادة وهو

---

(١) سورة غافر، الآية: ٦٢. وتتمتها: ﴿...لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾.

المعنى بقوله: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ».

فإن قيل: فماذا تقولون أتعدم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعا أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض.

قلنا: كل شيء ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات وأحد الوجهين أن تنعدم الأعراض ويبقى جسم الإنسان متصوراً بصورة التراب مثلا فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الأعراض ويكون معنى إعادتها أن تعاد إليها تلك الأعراض بعينها وتعاد إليها أمثالها فإن العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخر والإنسان هو ذلك الإنسان باعتبار جسمه فإنه واحد لا باعتبار أعراضه فإن كل عرض يتجدد هو غير الآخر فليس من شرط الإعادة فرض إعادة الأعراض وإنما ذكرنا هذا لمصير بعض الأصحاب إلى استحالة إعادة الأعراض وذلك باطل ولكن القول في إبطاله يطول ولا حاجة إليه في عرضنا هذا والوجه الآخر أن تعدم الأجسام أيضاً ثم تعاد الأجسام بأن تخترع مرة ثانية.

فإن قيل: فيما يتميز المعاد عن مثل الأول وما معنى قولكم إن المعاد هو عين الأول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد.

قلنا: المعدوم منقسم في علم الله إلى ما سبق له وجودا وإلى ما لم يسبق له وجود كما أن العدم في الأزل ينقسم إلى ما سيكون له وجودا وإلى ما علم الله تعالى أن لا يوجد فهذا الانقسام في علم الله لا سبيل إلى إنكاره والعلم شامل والقدرة واسعة فمعنى الإعادة أن نبدل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل أن يخترع الوجود لعدم لم يبق له وجود فهذا معنى الاعادة ومهما قدر الجسم باقيا ورد الأمر إلى تجديد أعراض تماثل الأول حصل تصديق الشرع ورفع الخلاص عن اشكال

الإعادة وتمييز المعاد عن المثل وقد أطنبنا في هذه المسألة في كتاب التهافت وسلكنا في إبطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التي هي غير متحيزة عندهم وتقدير عود تدبيرها إلى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الإنسان أو غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقده فإن ذلك لكتاب مصنف لإبطال مذهبهم لا لإثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا أن الإنسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبير كالعارض له وبالبدن آلة لهم الزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالإعادة وذلك برجوع النفس إلى تدبير بدن من الأبدان والنظر الأن في تحقيق هذا الفصل ينجر إلى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها ولا تحتمل المعتقدات التغلغل إلى هذه الغايات في المعقولات فما ذكرناه كاف في بيان الاقتصاد في الاعتقاد للتصديق بما جاء به الشرع وأما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع إذ تواتر عن النبي ﷺ وعن الصحابة رضي الله عنهم بالاستعاذة منه في الأدعية واشتهر قوله عند المرور بقبرين أنهما ليعذبان[1] ودل عليه قوله تعالى: ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءَ الْعَذَابِ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًا وَعَشِيًا﴾[2] الآية.

وهو ممكن فيجب التصديق به ووجه إمكانه ظاهر وإنما تنكره المعتزلة من حيث يقولون إنا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير معذب وإن الميت ربما تفترسه السباع وتأكله وهذا هوس أو مشاهدة الشخص فهو مشاهدة لظاهر الجسم والمدرك للعقاب جزء من القلب أو من الباطن وكيف كان وليس من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر إلى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللذة عند

---

(١) سورة يس، الآية:٧٩.

(٢) اخرجه البخاري في:[كتاب الوضوء، باب: ما جاء في غسل البول، رقم : ٢١٥]، ومسلم في: [كتاب الطهارة، باب: الدليل على نجاسة البول، رقم: ٢٩٢].

الاحتلام ومن الألم عند تخيل الضرب وغيره ولو انتبه النائم وأخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته ومن لم يجر له عهد بالنوم لبادر إلى الانكار اغترارا بسكون ظاهر جسمه كمشاهدة انكار المعتزلة لعذاب القبر.

وأما الذي تأكله السباع فغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع قبرا فاعادة الحياة إلى جزء يدرك العذاب ممكن فما كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه وأما سؤال منكر ونكير فحق والتصديق به واجب لورود الشرع به وامكانه فإن ذلك لا يستدعي منهما الا تفهيما بصوت أو بغير صوت ولا يستدعي منه إلا فهما ولا يستدعي الفهم إلا حياة والإنسان لا يفهم بجميع بدنه بل جزء من باطن قلبه وإحياء جزء يفهم السؤال ويجيب ممكن مقدور عليه.

فيبقى قول القائل إنا نرى الميت ولا نشاهد منكراً ونكيراً ولا نسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجواب.

فهذا يلزمه منه أن ينكر مشاهدة النبي ﷺ لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع أن ينكر ذلك إذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلق له سماعا لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضى الله تعالى عنها وقد كانت تكون عنده حاضر في وقت ظهور بركات الوحي فانكار هذا مصدره الإلحاد وإنكار سعة القدرة وقد عرفنا عن إبطاله ويلزم منه أيضاً إنكار ما يشاهد النائم ويسمعه من الأصوات الهائلة المزعجة ولولا التجربة لبادر إلى إنكار كل من سمع من النائم حكاية أحواله فتعسا لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الأمور المستحقرة بالإضافة إلى خلق السموات والأرض وما بينهما مع ما فيهما من العجائب والسبب الذي ينفر طباع أهل الضلال عن التصديق بهذه الأمور بعينه منفر

عن التصديق بخلق الإنسان من نطفة قذرة مع ما فيه من العجائب والآيات أولا أن المشاهدة تضطره إلى التصديق فإذا مالا برهان على إحالته لا ينبغي أن ينكر بمجرد لاستبعاد.

وأما: الميزان فهو أيضاً حق وقد دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به فإن قيل كيف توزن الأعمال وهي أعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن وإن قدرت اعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالا لا ستحالة إعادة الأعراض ثم كيف تخلق حركة يد الإنسان وهي طاعته في جسم الميزان أيتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الإنسان أما لا تتحرك فتكون الحركة قد فاتت بجسم ليس هو متحركا بها وهو محال ثم ان تحرك فيتفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الأجور فرب حركة بجزء من البدن يزيد اثمها على حركة جميع البدن فراسخ فهذا محال.

فنقول: قد سئل النبي ﷺ عن هذا فقال توزن صحائف الأعمال فإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام فإذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير.

فإن قيل: فأي فائدة في هذا وما معنى المحاسبة.

قلنا: لا نطلب لفعل الله تعالى فائدة لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون ثم قد دللّنا على هذا ثم أي بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه مجزى بها بالعدل أو يتجاوز عنه باللطف ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته في أمواله أو يعزم على الإبراء فمن أين يبعد أن يعرفه مقدار جنايته بأوضح الطرق ليعلم أنه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه متفضل هذا إن طلبت الفائدة لأفعال الله تعالى وقد سبق

بطلان ذلك.

وأما: الصراط فهو أيضاً حق والتصديق به واجب لأنه ممكن فإنه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فإذا توافوا عليه قيل للملائكة وقفوهم انهم مسئولون فإن قيل كيف يمكن ذلك وفيما روى أدق من الشعر وأحد من السيف فكيف يمكن المرور عليه؟.

قلنا: هذا أن صدر ممن ينكر قدرة الله تعالى فالكلام معه في إثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وان صدر من معترف بالقدرة فليس المشي على هذا بأعجب من المشي في الهواء والرب تعالى قادر على خلق قدرة عليه ومعناه أن يخلق له قدرة المشي على الهواء ولا يخلق في ذاته هويا إلى أسفل ولا في الهواء انحراف فإذا أمكن هذا في الهواء فالصراط أثبت من الهواء بكل حال.

الفصل الثاني: في الاعتذار عن الإخلال بفصول شحنت بها المعتقدات فرأيت الإعراض عن ذكرها أولى لأن المعتقدات المختصرة حقها أن تشتمل إلا على المهم الذي لابد منه في صحة لاعتقاد.

أما الأمور التي لا حاجة إلى إخطارها بالبال وإن خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم بأحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور وهي غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون عقلي ولفظي وفقهي.

أما العقلي فالبحث عن القدرة الحادثة أنها تتعلق بالضدين أم لا وتتعلق بالمختلفات أم لا وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لمحل القدرة وأمثاله له.

وأما اللفظية: فكالبحث عن المسمى باسم الرزق ما هو ولفظ التوفيق

والخذلان والإيمان ما حدودها ومسبباتها.

وأما الفقهية: فكالبحث عن الأمر بالمعروف متى يجب وعن التوبة ما حكمها إلى نظائر ذلك وكل ذلك ليس بمهم في الدين بل المهم أن ينفي الإنسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى على القدرة الذي حقق في القطب الأول وفي صفاته وأحكامها كما حقق في القطب الثاني وفي أفعاله بأن يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث وفي رسول الله ﷺ بأن يعرف صدقه ويصدقه في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع، وما خرج عن هذا فغير مهم ونحن نورد من كل فن مما أهملناه مسألة ليعرف بها نظائرها ويحقق خروجها عن المهمات والمقصودات في المعتقدات.

أما المسألة العقلية: فكاختلاف الناس في أن من قتل هل يقال إنه مات بأجله ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته أم لا وهذا فن من العلم لا يضر تركه ولكن نشير إلى طريق الكشف فيه فنقول كل شيئين لا ارتباط لأحدهما بالآخر ثم اقترنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي أحدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمرو معاً ثم قدرنا عدم موت زيد ولم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته وكذلك إذا مات زيد عند كسوف القمر مثلا فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت إذ لا ارتباط لأحدهما بالآخر فأما الشيئان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة أقسام.

أحدهما: أن تكون العلاقة متكافية كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقد أحدهما عند تقدير فقد الآخر لأنهما من التضايفين التي لا يتقوم حقيقة أحدهما إلا مع الآخر.

الثاني: أن يكون على التكافي لكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط ومعلوم أنه يلزم عدم الشرط فإذا رأينا علم الشخص مع حياته وإرادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الإرادة ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لابد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه.

الثالث: العلاقة التي بين العلة والمعلول ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول إن لم يكن للمعلول إلا علة واحدة وأن تصور أن تكون له علة أخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقاً بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص فإذا تمهد هذا المعنى رجعنا إلى القتل والموت فالقتل عبارة عن حز الرقبة وهو راجع إلى أعراض هي حركات في يد الضارب السيف وأعراض هي افتراقات في أجزاء رقبة المضروب وقد اقترن بها عرض آخر وهو الموت فإن لم يكن بين الحز وموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحز نفي الموت فإنهما شيئان مخلوقان معا على الافتراق بحكم إجراء العادة لا ارتباط لأحدهما بآخر فهو كالمقترنين اللذين لم تجر العادة باقترانهما وإن كان الحز علة الموت ومولده وإن لم تكن علة سواء لزم من انتفائه انتفاء الموت ولكن لا خلاف في أن للموت عللا من أمراض وأسباب باطنة سوى الحز عند القائلين بالعلل فلا يلزم من نفي الحز نفي الموت مطلقاً ما لم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العلل فنرجع إلى غرضنا.

فنقول: من اعتقد من أهل السنة أن الله مستبد بالاختراع بلا تولد ولا يكون مخلوق علة مخلوقا فنقول الموت أمر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت وهو الحق ومن

اعتقد كونه علة وانضاف إليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك من خارج اعتقد أنه لو اختلف الحز وليس ثم علة أخرى وجب انتفاء المعلول لانتفاء جميع العلل وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلل فيما عرف انتفاؤه فإذا هذه المسألة يطول النزاع فيها ولم يشعر أكثر الخائضين فيها بمثارها فينبغي أن تطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وابطال التولد ويبنى على هذا أن من قتل ينبغي أن يقال إنه مات بأجله لأن الأجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته سواء كان معه حز رقبة أو كسوف قمر أو نزول مطر أو لم يكن لأن كل هذه عندنا مقترنات وليست مؤثرات ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر فإما من جعل الموت سببا طبيعيا من الفطرة وزعم أن كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة إذا خليت ونفسها تمادت إلى منتهى مدتها ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك استعجال بالإضافة إلى مقتضى طباعها والأجل عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال الحائط مثلا يبقى مائة سنة بقدر احكام بنائه ويمكن أن تهدم بالفأس في الحال والأجل يعبر به عن مدته التي له بذاته وقوته فيلزم من ذلك أن يقال إذا هدم بالفأس لم ينهدم بأجله وإن لم يتعرض له من خارج حتى انحطت أجزاؤه فيقال انهدم بأجله فهذا اللفظ ينبيء على ذلك الأصل.

المسألة الثانية وهي اللفظية: فكاختلافهم في أن الإيمان هل يزيد وينقص أم هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف منشأ الجهل يكون الاسم مشتركا أعلى اسم الإيمان وإذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معان إذ قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي إذ كان مجزماً وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل إطلاقه على الأول أن من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فانا نحكم بأنه مات مؤمناً ودليل

إطلاقه على التصديق التقليدي أن جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله ﷺ بمجرد إحسانه إليهم وتلطفه بهم ونظرهم في قوانين أحواله من غير نظر أدلة الوحدانية ووجه دلالة المعجزة.

وكان يحكم رسول الله ﷺ بايمانهم وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[1] أي بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل إطلاقه على الفعل قوله عليه السلام: «ولا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني»[2] وقوله عليه السلام: «الإيمان بضعة وسبعون باباً أدناها اماطة الأذى عن الطريق»[3] فنرجع إلى المقصود ونقول إن أطلق الإيمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه بل اليقين أن حصل بكماله فلا مزيد عليه وان لم يحصل بكماله فليس بيقين وهي خطة واحدة ولا يتصور فيها زيادة ونقصان إلا أن يراد به زيادة وضوح أي زيادة طمأنينة النفس إليه بأن النفس تطمئن إلى اليقينيات النظرية في الابتداء إلى حل ما فإذا تواردت الأدلة الأدلة على شيء واحد أفاد بظاهر الأدلة زيادة طمأنينة وكل من مارس العلوم أدرك تفاوتاً في طمأنينة نفسه إلى العلم الضروري وهو العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وإلى العلم بحدوث العالم وأن محدثه واحد ثم يدرك أيضاً تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة أدلتها وقلتها فالتفاوت في طمأنينة النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه فإذا فسرت الزيادة به لم يمنعه أيضاً في هذا التصديق أما إذا أطلق بمعنى التصديق التقليدي فذلك لا سبيل إلى جحد التفاوت فيه فانا ندرك

---

(١) سورة يوسف، الآية: ١٧.

(٢) أخرجه البخاري في: [كتاب المظالم، باب: النهي بغير اذن صاحبه، رقم: ٢٣٤٣] ومسلم في: [كتاب الإيمان، باب: بيان نقض الإيمان بالمعاصي، رقم: ٥٧].

(٣) أخرجه البخاري في: [كتاب الإيمان، باب: أمور الإيمان، رقم: ٩] ومسلم في: [كتاب الإيمان، باب: بيان عدد شعب الإيمان، رقم: ٣٥].

بالمشاهدة من حال اليهودي في تصميمه على عقده ومن حال النصراني والمسلم تفاوتاً حتى أن الواحد منهم لا يؤثر في نفسه وحل عقد قلبه التهويلات والتخريفات ولا التحقيقات العلمية ولا التخيلات الإقناعية والواحد منهم مع كونه جازماً في اعتقاده تكون نفسه أطوع لقبول اليقين وذلك لأن الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح وبرد يقين والعقدة تختلف في شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وإنما ينكره الذين سمعوا من العلوم والإعتقادات أسامها ولم يدركوا من أنفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف أحوالهم وأحوال غيرهم فيها وأما إذا أطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا يخفى تطرق التفاوت إلى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت إلى نفس التصديق هذا فيه نظر وترك المداهنة في مثل هذا المقام أولى والحق أحق ما قبل فأقول: إن المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمأنينة النفس إلى الاعتقاد التقليدي ورسوخه في النفس وهذا أموالا يعرفه إلا من سبر أحوال نفسه وراقبها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفترة ولاحظ تفاوت الحال في باطنه فإنه يزداد بسبب المواظبة على العمل آنسه لمعتقداته ويتأكد به طمأنيته حتى أن المعتقد الذي طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده أعصى نفساً على المحاول تغييره وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته بل العادات تقضي بها فإن من يعتقد الرحمة في قلبه على يتيم فإن أقدم على مسح رأسه وتفقد أمره صادف في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تأكيد في الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فإذا عمل بموجبه ساجداً له أو مقبلا يده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه ولذلك تعبدنا بالمواظبة على أفعال هي مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه أمور يجحدها المتحذلقون في الكلام الذين أدركوا ترتيب العلم بسماع الألفاظ

ولم يدركوها بذوق النظر فهذه حقيقة هذه المسألة ومن هذا الخبر اختلافهم في معنى الرزق.

وقول: المعتزلة أن ذلك مخصوص مما يملكه الإنسان حتى ألزموا أنه لا رزق لله تعالى على البهائم فربما قالوا هو مما لم يحرم تناوله فقيل لهم فالظلمة ماتوا وقد عاشوا عمرهم لم يرزقوا وقد قال أصحابنا أنه عبارة عن المنتفع به كيف كان ثم هو منقسم إلى حلال وحرام ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا وأمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وأنه لا قيمة له فلا ينبغي أن يضيع العمر إلا بالمهم وبين يدي النظار أمور مشكلة البحث عنها أهم من البحث عن موجب الألفاظ ومقتضى الإطلاقات فنسأل الله أن يوفقنا للإشتغال لما يعتينا.

المسألة الثالثة الفقهية: فمثل اختلافهم في أن الفاسق هل له أن يحتسب وهذا نظر فقهي فمن أين يليق بالكلام ثم بالمختصرات ولكنا نقول الحق أن له أن يحتسب وسبيله التدرج في التصوير وهو أن نقول هل يشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الآمر والناهي معصوماً عن الصغائر والكبائر جميعاً فإن شرط ذلك كان خرقاً للإجماع فإن عصمة الأنبياء عن الكبائر إنما عرفت شرعاً وعن الصغائر مختلف فيها فمتى يوجد في الدنيا معصوم وإن قلتم إن ذلك لا يشترط حتى يجوز للابس الحرير مثلا وهو عاص به أن يمنع من الزنا وشرب الخمر فنقول وهل لشارب الخمر أن يحتسب على الكافر ويمنعه من الكفر ويقاتله عليه فإن قالوا لا خرقوا الإجماع إذ جنود المسلمين لم تزل مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغزو لا في عصر النبي ﷺ ولا في عصر الصحابة رضى الله عنهم والتابعين فإن قالوا: نعم،

فنقول: شارب الخمر هل له أن يمنع من القتل أم لا؟ فإن قيل: لا، قلنا: فما الفرق بين هذا وبين لابس الحرير إذا منع من الخمر، والزاني إذا منع من الكفر كما أن الكبيرة فوق الصغيرة فالكبائر أيضاً متفاوتة فإن قالوا نعم وضبطوا ذلك بأن المقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه وله أن يمنع مما فوقه فهذا الحكم لا مستند له إذ الزنا فوق الشرب ولا يبعد أن يزني ويمنع من الشرب ويمنع منه بل ربما يشرب ويمنع غلمانه وأصحابه من الشرب ويقول ترك ذلك واجب عليكم وعلى والأمر بترك المحرم واجب على مع الترك فلي أن أتقرب بأحد الواجبين ولم يلزمني مع ترك أحدهما ترك الآخر فاذن كما يجوز أن يترك الآمر بترك الشرب وهو بتركه يجوز أن يشرب ويأمر بالترك فهما واجبان فلا يلزم بترك أحدهما ترك الآخر.

فإن قيل: فيلزم على هذا أمور شنيعة وهو أن يزني الرجل بامرأة مكرهاً إياها على التمكين فإن قال لها في أثناء الزنا عند كشفها وجهها باختيارها لاتكشفي وجهك فإني لست محرماً لك والكشف لغير المحرم حرام وأنت مكرهة على الزنا مختارة في كشف الوجه فامنعك من هذا فلا شك من أن هذه حسبة باردة شنيعة لايصير إليها عاقل.

وكذلك قوله إن الواجب على شيئان العمل والأمر للغير وأنا أتعاطى أحدهما وإن تركت الثاني كقوله إن الواجب على الوضوء دون الصلاة وأنا أصلي وإن تركت الوضوء والمسنون في حقي الصوم والتسحر وأنا أتسحر وإن تركت الصوم وذلك محال لأن السحور للصوم والوضوء للصلاة وكل واحد شرط الآخر وهو متقدم في الرتبة على المشروط فكذلك نفس المرء مقدمة على غيره فليهذب نفسه أولا ثم غيره.

أما إذا أهمل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك عكس الترتيب الواجب

بخلاف ما إذا هذب نفسه وترك الحسبة وتهذيب غيره فإن ذلك معصية ولكنه لا تناقض فيه وكذلك الكافر ليس له ولاية الدعوة إلى الإسلام ما لم يسلم هو نفسه فلو قال الواجب على شيئان ولي أن أترك أحدهما دون الثاني لم يكن منه.

والجواب: أن حسبة الزاني بالمرأة عليها ومنعها وكشفها وجهها جائزة عندنا وقولكم أن هذه حسبة باردة شنيعة فليس الكلام في أنها حارة أو باردة مستلذة أو مستشبعة بل الكلام في أنها حق أو باطل وكم من حق مستبرد مستثقل وكم من باطل مستحلى مستعذب فالحق غير اللذيذ والباطل غير الشنيع والبرهان القاطع فيه هو أنا نقول قوله لها لا تكشفي وجهك فإنه حرام ومنعه إياها بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل إما أن يقال هو حرام أو يقال واجب أم يقال هو مباح فإن قلتم إنه واجب فهو المقصود وإن قلتم إنه مباح فله أن يفعل ما هو مباح وإن قلتم إنه حرام فما مستند تحريمه وقد كان هذا واجباً قبل اشتغاله بالزنا فمن أين يصير الواجب حراماً باقتحامه محرماً وليس في قوله الأخير صدق عن الشرع بأنه حرام وليس في فعله إلا المنع من اتخاذ ما هو حرام والقول بتحريم واحد منهما محال ولسنا نعني بقولنا للفاسق ولاية الحسبة إلا أن قوله حق وفعله ليس بحرام وليس هذا كالصلاة والوضوء فإن الصلاة هي المأمور بها وشرطها الوضوء فهي بغير وضوء معصية وليست بصلاة بل تخرج عن كونها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه حقاً ولا الفعل خرج عن كونه منعاً من الحرام وكذلك السحور عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ولا نعقل الاستعانة من غير العزم على إيجاد المستعان عليه.

وأما قولكم: أن تهذيبه نفسه أيضاً شرط لتهذيبه غيره فهذا محل

النزاع فمن أين عرفتم ذلك ولو قال قائل تهذيب نفسه عن المعاصي يشرط للغير ومنع الكفار وتهذيبه نفسه عن الصغائر شرط للمنع عن الكبائر كان قوله مثل قولكم وهو خرق للاجماع.

وأما الكافر فإن حمل كافراً آخر بالسيف على السلام فلا يمنعه منه ويقول عليه أن يقول لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأن يأمر غيره به ولم يثبت أن قوله شرط لأمره فله أن يقول وأن يأمر وإن لم ينطق فهذا غور هذه المسألة وإنما أردنا إيرادها لتعلم أن أمثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام ولا سيما بالمعتقدات المختصرة والله أعلم بالصواب.

الباب الثالث
في الإمامة

النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات وليس أيضاً من فن المنقولات فيها بل من الفقهيات ثم إنها مثار للتعصبات والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض بل وإن أصاب فكيف إذا أخطأ ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار ولكنا نوجز القول فيه ونقول النظر فيه يدور على ثلاثة أطراف:

١ـ الطرف الأول: في بيان وجوب نصب الإمام ولا ينبغي أن نظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل فإنا بينا أن الوجوب يؤخذ من الشرع إلا أن يفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه أدنى مضرة وعند ذلك لا ينكر وجوب نصب الإمام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا ولكنا نقيم البرهان القطعي الشرعي على وجوبه ولسنا نكتفي بما فيه من إجماع الأمة بل ننبه على مستند الاجماع ونقول نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعاً وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها ونضيف إليها مقدمة أخرى وهو أنه لا يحصل نظام الدين إلا بامام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام.

فإن قيل: المقدمة الأخيرة غير مسلمة وهو أن نظام الدين لا يحصل إلا بامام مطاع فدلوا عليها.

فنقول البرهان عليه أن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا ونظام

الدنيا لا يحصل إلا بامام مطاع فهاتان مقدمتان ففي أيهما النزاع.

فإن قيل: لِمَ قلتم أن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا بل لا يحصل إلا بخراب الدنيا فإن الدين والدنيا ضدان والاشتغال بعمارة أحدهما خراب الآخر قلنا هذا كلام من لا يفهم ما تريده بالدنيا الآن. فإنه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التنعم والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة وقد يطلق على جميع ما هو محتاج إليه قبل الموت وأحدهما ضد الدين والآخر شرطه وهكذا يغلط من لا يميز بين معاني الألفاظ المشتركة فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن هو آخر الآفات ولعمري من أصبح آمناً في سربه معافى في بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة فأذن بإن نظام الدنيا أعني أن مقادير الحاجة شرط لنظام الدين.

وأما المقدمة الثانية: وهو أن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج وعلم السيف وشمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات وكان كل غلب سلب ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم أن بقي حياً والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف ولهذا قيل الدين والسلطان توأمان ولهذا قيل الدين أساس والسلطان حارس وما لا أساس له فمهدوم ومالا

حارس له فضائع وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وماهم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خلوا وراءهم ولم يكن لهم رأى مطاع بجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع بجمع شتات الآراء فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء قطعاً فكان وجوب الإمام من ضرورات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه فأعلم ذلك.

٢ـ الطرف الثاني: في بيان من يتعين من سائر الخلق، لأن ينصب إماما فنقول ليس يخفى أن التنصيص على واحد يجعله إماما بالتشهي غير ممكن فلا بد له من تميز بخاصية يفارق سائر الخلق بهذا فتلك خاصيته في نفسه وخاصيته من جهة غيره أما من نفسه فأن يكون أهلا لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم وذلك بالكفاية والعلم والورع وبالجملة خصائص القضاء تشترط فيه مع زيادة نسب قريش وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبي ﷺ: «الأئمةُ مِنْ قُريش»[1] فهذا تميزه عن أكثر الخلق ولكن ربما يجتمع من قريش جماعة موصوفون بهذه الصفة فلا بد من خاصية أخرى تميزه وليس ذلك إلا التولية أو التفويض من غيره فإنما يتعين للامامة مهما وجدت التولية في حقه على لخصوص من دون غيره فيبقى الآن النظر في صفة المولى فإن ذلك لا يسلم لكل أحد بل لابد فيه من خاصيته وذلك لا يصدر إلا من أحد ثلاثة أما التنصيص من جهة النبي ﷺ وأما التنصيص من جهة إمام العصر بإن يعين لولاية العهد شخصاً معيناً من أولاده أو سائر قريش وإما التفويض من رجل ذي

---

(١) رواه البخاري.

شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمتابعة مستوى على الكافة ففي بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة فلا بد من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة بل أقول لو لم يكن بعد وفاة الإمام إلا قرشي واحد مطاع متبع فنهض بالإمامة وتولاها بنفسه ونشأ بشوكته وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق بشوكته وكفايته وكان موصوفاً بصفات الأئمة فقد انعقدت إمامته ووجبت طاعته فإنه تعين بحكم شوكته وكفايته وفي منازعته إثارة الفتن إلا أن من هذا حاله فلا يعجز أيضاً عن أخذ البيعة من أكابر الزمان وأهل الحل والعقد وذلك أبعد من الشبهة فلذلك لا يتفق مثل هذا في العادة إلا عن بيعة وتفويض.

فإن قيل: فإن كان المقصود حصول ذي رأي مطاع بجمع شتات الآراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد فلو انتهض لهذا الأمر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضاء ولكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم فماذا ترون فيه أيجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته؟.

قلنا: الذي نراه ونقطع أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط في غير إثارة فتنة وتهييج قتال وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بامامته لأن ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالما بنفسه أو مستفتياً من غيره دون مايفوتنا بتقليد غيره إذا افتقرنا إلى تهييج فتنة لا ندري عاقبتها وربما يؤدي ذلك إلى

هلاك النفوس والأموال وزيادة صفة العلم إنما تراعي مزية وتتمة للمصالح فلا يجوز أن يعطل أصل المصالح في التشوق إلى مزاياها وتكملاتها وهذه مسائل فقهية فيلون المستبعد لمخالفته المشهود على نفسه استبعاده ولينزل من غلوائه فالأمر أهون مما يظنه وقد استقصينا تحقيق هذا المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهري المصنف في الرد على الباطنية.

فإن قيل: فإن تسامحه بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال قلنا ليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منه فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالتصدي لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها فأي أحواله أحسن أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام أو أن يقول الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والإضطرار فهو بين ثلاثة أمور.

إما أن يمنع الناس من الأنكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤد إلى تعطيل المعايش كلها ويفضي إلى تشتيت الآراء ومهلك الجماهير والدهماء.

أو يقول إنهم يقدمون على الأنكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام إلا أنه لا يحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال.

وإما أن نقول يحكم بانعقاد الإمامة مع فوات شروطها لضرورة الحال ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب وأهون الشرين خير بالإضافة ويجب

على العاقل اختياره فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلته وإنما يثبت بطول الألفة في سمعه فلا تزل النفرة عن نقيضه في طبعه إذ فطام الضعفاء عن المألوف شديد عجز عنه الأنبياء فكيف غيرهم.

فإن قيل: فهلا قلتم إن التنصيص واجب من النبي والخلفية كي يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الإمامية إذ ادعوا أنه واجب.

قلنا: لأنه لو كان واجباً لنص عليه الرسول عليه السلام ولم ينص هو ولم ينص عمر أيضاً بل ثبتت إمامة أبو بكر وإمامة عثمان وإمامة علي رضي الله عنهم بالتفويض فلا تلفت إلى تجاهل من يدعي أنه ﷺ نص على عليّ لقطع النزاع ولكن الصحابة كابروا النص وكتموه فأمثال ذلك يعارض بمثله ويقال ثم تنكرون على من قال إنه نص على أبي بكر فأجمع الصحابة على موافقته النص ومتابعته وهو أقرب من تقدير مكابرتهم النص وكتمانه ثم إنما يتخيل وجوب ذلك لتعذر قطع الاختلاف وليس ذلك بمعتذر فإن البيعة تقطع مادة الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان أبي بكر وعثمان رضى الله عنهم وقد توليا بالبيعة وكثرته في زمان علي رضي الله عنه ومعتقد الإمامية أنه تولى بالنص.

٣ـ الطرف الثالث: في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم أعلم أن للناس في الصحابة والخلفاء إسراف في اطراف فمن مبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة للأئمة ومنهم متهجم على الطعن يطلق اللسان بذم الصحابة فلا تكوين من الفريقين واسلك طريق الإقتصاد في الاعتقاد.

واعلم: أن كتاب الله تعالى مشتمل على الثناء على المهاجرين والأنصار، وتواترت الأخبار بتزكية النبيﷺ وسلم إياهم بألفاظ مختلفة

كقوله: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1] وكقوله: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم»[2] وما من واحد إلا وورد عليه ثناء خاص في حقه يطول نقله فينبغي أن تستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم كما يحكي عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن فأكثر ما ينقل مخترع بالتعصب في حقهم ولا أصل له وما ثبت نقله.

فالتأويل متطرق إليه ولم يجز مالا يتسع العقل لتجويز الخطأ والسهو فيه وحمل أفعالهم على قصد الخير وإن لم يصيبوه.

والمشهور من قتال معاوية مع علي ومسير عائشة رضى الله عنهم إلى البصرة والظن بعائشة أنها كانت تطلب تطفئة الفتنة ولكن خرج الأمر من الضبط فأواخر الأمور لا تبقى على وفق طلب أوائلها بل تنسل عن الضبط والظن بمعاوية أنه كان على تأويل وظن فيما كان يتعاطاه وما يحكى سوى هذا من روايات الآحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف أكثره اختراعات الروافض والخوارج وأرباب الفضول الخائضون في هذه الفنون فينبغي أن تلازم الإنكار في كل ما لم يثبت وما ثبت فيستنبط له تأويلا فما تعذر عليك فقل لعل له تأويلا وعذراً لم أطلع عليه واعلم أنك في هذا المقام بين أن تسيء الظن بمسلم وتطعن عليه وتكون كاذباً أو تحسن الظن به وتكف لسانك عن الطعن وأنت مخطيء مثلا والخطأ في حسن الظن بالمسلم أسلم من الصواب بالطعن فيهم فلو سكت إنسان مثلا عن لعن إبليس أو لعن أبي جهل أو أبي لهب أو من شئت من الأشرار طول عمره لم يضره السكوت ولو هفا هفوة بالطعن

---

(١) رواه أحمد في المسند.
(٢) أخرجه البخاري في: [كتاب فضائل الصحابة، باب: فضائل أصحاب النبي ﷺ، رقم: ٣٤٥١].

في مسلم مما هو بريء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك بل أكثر ما يعلم في الناس لا يحل النطق به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع أنه إخبار عما هو متحقق في المغتاب فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل إلى الفضول أثر ملازمته السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين وإطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين هذا حكم الصحابة عامة فأما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم وترتيبهم في الفضل عند أهل السنة كترتيبهم في الإمامة وهذا لمكان أن قولنا فلان أفضل من فلان أن معناه أن محله عند الله تعالى في الآخرة أرفع.

وهذا غيب لا يطلع عليه إلا الله ورسوله إن أطلعه عليه ولا يمكن أن يدعي نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم واستنباط حكم الترجيحات في الفضل من دقائق ثنائه عليهم رمي في عماية واقتحام أمر آخر أغنانا الله عنه ويعرف الفضل عند الله تعالى بأعمال مشكل أيضاً وغايته رجم ظن فكم من شخص متحرم الظاهر وهو عند الله بمكان ليس في قلبه وخلق خفي في باطنه وكم من مزين بالعبادة الظاهرة وهو في سخط الله لخبث مستكن في باطنه فلا مطلع على السرائر إلا الله تعالى ولكن إذا ثبت أنه لا يعرف الفضل إلا بالوحي ولا يعرف النبي إلا بالسماع وأولى الناس بسماع مايدل على تفاوت الفضائل الصحابة الملازمون لأحوال النبي ﷺ وهم قد أجمعوا على تقديم أبي بكر ثم نص أبو بكر على عمر ثم أجمعوا بعده على عثمان ثم على علي رضى الله عنهم وليس يظن منهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الأغراض وكان إجماعهم على ذلك من أحسن ما يستدل به على مراتبهم في الفضل ومن هذا اعتقد أهل السنة هذا الترتيب في الفضل ثم بحثوا عن الأخبار فوجدوا فيها ما عرف به مستند الصحابة وأهل الإجماع في هذا الترتيب فهذا ما أردنا أن نقتصر عليه من أحكام الإمامة والله أعلم وأحكم.

الباب الرابع
في بيان من يجب تكفيره من الفرق

أعلم أن للفرق في هذا مبالغات وتعصبات فربما انتهى بعض الطوائف إلى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعتزى إليها فإذا أردت أن تعرف سبيل الحق فأعلم قبل كل شيء أن هذه مسألة فقهية أعني الحكم بتكفير من قال قولا وتعاطى فعلا فإنها تارة تكون معلومة بأدلة سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد ولا محال لدليل العقل فيها البتة ولا يمكن تفهيم هذا إلا بعد تفهيم قولنا إن هذا الشخص كافر والكشف عن معناه وذلك يرجع إلى الأخبار عن مستقره في الدار الآخرة وأنه في النار على التأبيد وعن حكمه في الدنيا وأنه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا عصمة لدمه وماله إلى غير ذلك من الأحكام وفيه أيضاً إخبار عن قول صادر منه وهو كذب أو اعتقاده وهو جهل ويجوز أن يعرف بأدلة العقل كون القول كذباً وكون الاعتقاد جهلا ولكن كون هذا الكذب والجهل موجباً للتكفير أمر آخر ومعناه كونه مسلطاً على سفك دمه وأخذ أمواله ومعنى كونه مسلطاً على سفك دمه وأخذ أمواله ومبيحاً لإطلاق القول بأنه مخلد في النار وهذه الأمور شرعية ويجوز عندنا أن يرد الشرع بأن الكذاب أو الجاهل أو المكذب مخلد في الجنة وغير مكترث بكفره وأن ماله ودمه معصوم ويجوز أن يرد بالعكس أيضاً نعم ليس يجوز أن يرد بأن الكذب صدق وأن الجهل علم وذلك ليس هو المطلوب بهذ المسألة بل المطلوب أن هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سبباً لإبطال عصمته والحكم بأنه مخلد في النار وهو كنظرنا في

أن الصبي إذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر بعد أو مسلم أي هذا اللفظ الذي صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سبباً لعصمة دمه وماله أم لا وهذا إلى الشرع.

فإما وصف قوله بأنه كذب أو اعتقاده بأنه جهل فليس إلى الشرع فإذاً معرفة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقلياً وأما معرفة كونه كافرا أو مسلما فليس إلا شرعياً بل هو كنظرنا في الفقه في أن هذا الشخص رقيق أو حر ومعناه أن السبب الذي جرى هل نصبه الشرع مبطلا لشهادته وولايته ومزيلا لإملاكه ومسقطاً للقصاص عن سيده المستولى عليه إذا قتله فيكون كل ذلك طلباً لأحكام شرعية لا يطلب دليلها إلا من الشرع ويجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد أخرى فإذا تقرر هذا الأصل فقد قررنا في أصول الفقه وفروعه أن كل حكم شرعي يدعيه مدع فإما أن يعرفه بأصل من أصول الشرع من إجماع أو نقل أو بقياس على أصل وكذلك كون الشخص كافراً إما أن يدرك بأصل أو بقياس على ذلك الأصل والأصل المقطوع به أن كل من كذب محمداً ﷺ فهو كافر أي مخلد في النار بعد الموت ومستباح الدم والمال في الحياة إلى جملة الأحكام إلا أن التكذيب على مراتب.

١ـ الرتبة الأولى: تكذيب اليهود والنصارى وأهل الملل كلهم من المجوس وعبدة الأوثان وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب ومجمع عليه بين الأمة وهو الأصل وما عداه كالملحق به.

٢ـ الرتبة الثانية: تكذيب البراهمة المنكرين لأصل النبوات والدهرية المنكرين لصانع العالم وهذا ملحق بالمنصوص بطريق الأولى لأن هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الأنبياء أعني البراهمة فكانوا بالتكفير أولى من النصارى واليهود والدهرية أولى بالتكفير من البراهمة لأنهم أضافوا إلى

التكذيب الأنبياء إنكار المرسل ومن الضرورة إنكار النبوة ويلتحق بهذه الرتبة كل من قال قولا لا يثبت النبوة في أصلها أو نبوة نبينا محمد على الخصوص إلا بعد بطلان قوله.

٣ـ الرتبة الثالثة: الذين يصدقون بالصانع والنبوة ويصدقون النبي ولكن يعتقدون أموراً تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون إن النبي محق وما قصد بما ذكره لإصلاح الخلق ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لكلال إفهام الخلق عن دركه وهؤلاء هم الفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل وهي إنكارهم لحشر الأجساد والتعذيب بالنار والتنعيم في الجنة بالحور العين والمأكول والمشروب والملبوس والأخرى قولهم إن الله لا يعلم الجزئيات وتفصيل الحوادث وإنما يعلم الكليات وإنما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية والثالثة قولهم إن العالم قديم وأن الله تعالى متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المعلول وإلا فلم يرقى الوجود إلا متساويين وهؤلاء إذا أوردوا عليهم آيات القرآن زعموا أن اللذات العقلية تقصر الإفهام عن دركها فمثل لهم ذلك باللذات الحسية وهذا كفر صريح والقول به إبطال لفائدة الشرائع وسد لباب الاهتداء بنور القرآن واستبعاد الرشد من قول الرسل فإنه إذا جاز عليهم الكذب لأجل المصالح بطلت الثقة بأقوالهم فما من قول يصدر عنهم إلا ويتصور أن يكون كذباً وإنما قالوا ذلك لمصلحة فإن قيل فلم قلتم مع ذلك بأنهم كفرة قلنا لأنه عرف قطعاً من الشرع أن من كذب رسول الله فهو كافر وهؤلاء مكذبوه ثم معللون للكذب بمعاذير فاسدة وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذبا.

٤ـ الرتبة الرابعة: المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة ولا يشتغلون

بالتعليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطئون في التأويل فهؤلاء أمرهم في محل الاجتهاد والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلا فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم وقد قال صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى أن يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»(١) .

وهذه الفرق منقسمون إلى مسرفين وغلاة وإلى مقتصدين بالإضافة إليهم ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق أظهر وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يسير الفتن والأحقاد فإن أكثر الخائضين في هذا إنما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين ودليل المنع من تكفيرهم أن الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلا ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجب للتكفير فلابد من دليل عليه وثبت أن العصمة مستفادة من قول لا إله إلا الله قطعاً فلا يدفع ذلك إلا بقاطع وهذا القدر كاف في التنبيه على أن إسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان فإن البرهان إما أصل أو قياس على أصل والأصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب أصلا فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة.

٥ـ الرتبة الخامسة: من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر أصلا من

---

(١) أخرجه البخاري في: [كتاب الإيمان، باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة...، رقم: ٢٥] ومسلم في: [كتاب الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس...، رقم: ٢٢].

أصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله ﷺ كقوله القائل الصلوات الخمس غير واجبة فإذا قرىء عليه القرآن والأخبار قال لست أعلم صدر هذا من رسول الله فلعله غلط وتحريف وكمن يقول أنا معترف بوجوب الحج ولكن لا أدري أين مكة وأين الكعبة ولا أدري أن البلد الذي تستقبله الناس ويحجونه هل هي البلد التي حجها النبي عليه السلام ووصفها القرآن فهذا أيضاً ينبغي أن يحكم بكفره لأنه مكذب ولكنه محترز عن التصريح وإلا فالمتواترات تشترك في دركها العوام والخواص وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة فإن ذلك يختص لدركه أولى البصائر من النظار إلى أن يكون هذا الشخص قريب العهد بالإسلام ولا يتواتر عنده بعد هذه الأمور فيمهله إلى أن يتواتر عنده ولسنا نكفره لأنه أنكر أمراً معلوماً بالتواتر وأنه لو أنكر غزوة من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم المتواترة وأنكر نكاحه حفصة بنت عمر أو أنكر وجود أبي بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لأنه ليس تكذيباً في أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة وأركان الإسلام ولسنا نكفره لمخالفة الإجماع فإن لنا نظر في تكفير النظام المنكر لأصل الإجماع لأن الشبهة كثيرة في كون الإجماع حجة قاطعة وإنما الإجماع عبارة عن التطابق على رأي نظري.

وهذا الذي نحن فيه تطابق على الأخبار غير محسوس وتطابق العدد الكبير على الأخبار غير محسوس على سبيل التواتر موجب العلم الضروري وتطابق أهل الحل والعقد على رأي واحد نظري لا يوجب العلم إلا من جهة الشرع ولذلك لا يجوز أن يستدل على حدث العالم بتواتر الأخبار من النظار الذين حكموا به بل لا تواتر إلا في المحسوسات.

٦ـ الرتبة السادسة: أن لا يصرح بالتكذيب ولا يكذب أيضاً أمرا معلوما على القطع بالتواتر من أصول الدين ولكن منكر ما علم صحته إلا الإجماع فأما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلا إذا أنكر كون الإجماع حجة قاطعة في أصله وقال ليس يدل على استحالة الخطأ على أهل الإجماع دليل عقلي قطعي ولا شرعي متواتر ولا يحتمل التأويل فكلما تستشهد به الأخبار والآيات له تأويل بزعمه وهو في قوله خارق لإجماع التابعين فإنا نعلم إجماعهم على أن ما أجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد أنكر الإجماع وخرق الإجماع وهذا في محل الاجتهاد ولي فيه نظر إذ الإشكالات كثيرة في وجه كون الإجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالمعهد للعذر ولكن لو فتح هذا الباب انجر إلى أمور شنيعة وهو أن قائلا لو قال يجوز أن يبعث رسول بعد نبينا محمد ﷺ فيبعد التوقف في تكفيره ومستبد استحالة ذلك عند البحث تستمد من الإجماع لا محالة فإن العقل لا يخيله وما نقل فيه من قوله لا نبي بعدي ومن قوله تعالى خاتم النبيين فلا يعجز هذا القائل عن تأويله خاتم النبيين أراد به أولى العزم من الرسل فإن قالوا النبيين عام فلا يبعد تخصيص العام وقوله لا نبي بعدي لم يرد به الرسول وفرق بين النبي والرسول والنبي أعلى رتبة من الرسول إلى غير ذلك من أنواع الهذيان فهذا وأمثاله لا يمكن أن ندعي استحالته من حيث مجرد اللفظ فإنا في تأويل ظواهر التشبيه قضينا بإحتمالات أبعد من هذه ولم يكن ذلك مبطلا للنصوص ولكن الرد على هذا القائل أن الأمة فهمت بالإجماع من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله أنه فهم عدم نبي بعده أبداً وعدم رسول الله أبداً وأنه ليس فيه تأويل ولا تخصيص فمنكر هذا لا يكون إلا منكر الإجماع وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها إلى نظر والمجتهد في جميع ذلك يحكم بموجب ظنه يقينا وإثباتاً والغرض الآن تحرير معاقد الأصول التي

يأتي عليها التكفير وقد نرجع إلى هذه المراتب الستة ولا يعترض فرع إلا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب فالمقصود التأصيل دون التفصيل.

فإن قيل: السجود بين يدي الصنم كفر وهو فعل مجرد لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو أصل آخر.

قلنا: لا فإن الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب لرسول الله ﷺ والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة تصريح لفظه وتارة الإشارة إن كان أخرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود حيث لا يحتمل أن يكون السجود لله وإنما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه أو غير معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن وهذا كنظرنا أن الكافر إذا صلى بجماعتنا هل يحكم بإسلامه أي هل يستدل على اعتقاد للتصديق فليس هذا إذن نظراً خارجاً عما ذكرناه.

ولنقتصر على هذا القدر في تعريف مدارك التكفير وإنما أوردنا من حيث أن الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظراً فقهياً إذ لم يكن ذلك من فنهم ولم ينتبه بعضهم بها لقرب المسألة من الفقهيات لأن النظر في الأسباب الموجبة للتكفير من حيث أنها أكاذيب وجهالات نظر عقلي ولكن النظر من حيث أن تلك الجهالات مقتضية بطلان العصمة وإنما الخلود في النار نظر فقهي وهو المطلوب.

ونختم الكتاب بهذا فقد أظهرنا الاقتصاد في الاعتقاد وحذفنا الحشو والفضول المستغنى عنه الخارج من أمهات العقائد وقواعدها واقتصرنا من أدلة ما أوردنا على الجلي الواضح الذي لا تقصر أكثر الأفهام عن دركه فنسأل الله تعالى أن لا يجعله وبالا علينا وأن يضعه في ميزان

الصالحات إذا ردت إلينا أعمالنا والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد خاتم النبيين وعلى آله وسلم تسليما كثيراً أمين.

-أقول:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل خلق الله أجمعين. نحمده على مايسر لي من الوقت، لإتمام هذا الكتاب. الله الموفق لكل خير.

الفهارس العامة

فهرس الآيات الكريمة

فهرس الأحاديث الشريفة

فهرس الأعلام

فهرس الأشعار

فهرس المصادر والمراجع

١ـ القرآن الكريم.

٢ـ ابن حجر:

شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني

● الاستعداد ليوم المعاد، دار ابن هاني، تحقيق: موفق فوزي الجبر الطبعة الأولى، دمشق ١٩٩٣م.

٣ـ الشافعي:

إدريس.

● ديوان الإمام الشافعي، بعناية: سليمان سليم البواب ـ دار الحكمة، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٩٣م.

٤ـ ابن العماد:

أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي.

● شذرات الذهب، دار المسيرة، بيروت ـ لبنان.

٥ـ ابن منظور:

جمال الدين بن محمد بن مكرم.

● لسان العرب، دار صادر ودار بيروت، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.

٦ـ البخاري:

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل

● الجامع الصحيح، ضبطه وخرّجه وعلق عليه د. مصطفى البُغا، دار القلم بيروت. لبنان ـ الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١م.

٧ـ الترمذي:

أبو عيسىٰ محمد بن عيسىٰ

الجامع الصيحح بشرح الإمام ابن العربي، طبع عبد الواحد التازي، القاهرة ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٤م.

٨ـ الحاكم:

أبو عبد الله محمد النيسابوري.

● المستدرك على الصحيحين في الحديث، مذيل بتلخيص الذهبي، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.

٩ـ ابن خلكان:

أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد

● وفيات الأعيان، بتحقيق: د. إحسان عباس، طبعة دار الثقافة، بيروت.

١٠ـ أبو داود:

سليمان بن الأشعث السجستاني.

● سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

١١ـ الزركلي:

خير الدين

● الأعلام، قاموس تراجم، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين.

١٢ـ السبكي:

تاج الدين عبد الوهاب بن علي

● طبقات الشافعية، تحقيق محمود الطناجي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة البابي الحلبي. الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م.

١٣ـ مسلم:

أبو الحسين بن الحجاج القشيري

● الجامع الصحيح، بشرح النووي، مكتبة المطبعة المصرية، القاهرة

فهرس الموضوعات

هذا الكتاب

يشتمل هذا الكتاب [الاقتصاد في الاعتقاد] على أربع تمهيدات تجري مجرى التوطئة والمقدمات وعلى أربع أقطاب تجرى مجرى المقاصد والغايات.

التمهيد الأول: في بيان أن هذا العلم من المهمات في الدين.

التمهيد الثاني: في بيان أنه ليس لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين.

التمهيد الثالث: في بيان أنه من فروض الكفايات لامن فروض الأعيان.

التمهيد الرابع: في تفصيل مناهج الأدلة التي أوردتها في هذا الكتاب.

وأما الأقطاب المقصودة وجملتها مقصورة على النظر في الله تعالى فانا إذا نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث أنه عالم وجسم وسماء وأرض بل من حيث أنه صنع الله سبحانه. وان نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث أنه إنسان وشريف وعالم وفاضل بل من حيث أنه رسول الله وان نظرنا في أقواله لم ننظر من حيث أنها أقوال ومخاطبات وتفهيمات بل من حيث أنها تعريفات بواسطته من الله تعالى فلا نظر إلا في الله ولا مطلوب سوى الله وجميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي أفعاله عز وجل وفي رسول الله ﷺ وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى فهي إذن أربعة أقطاب

الناشر

